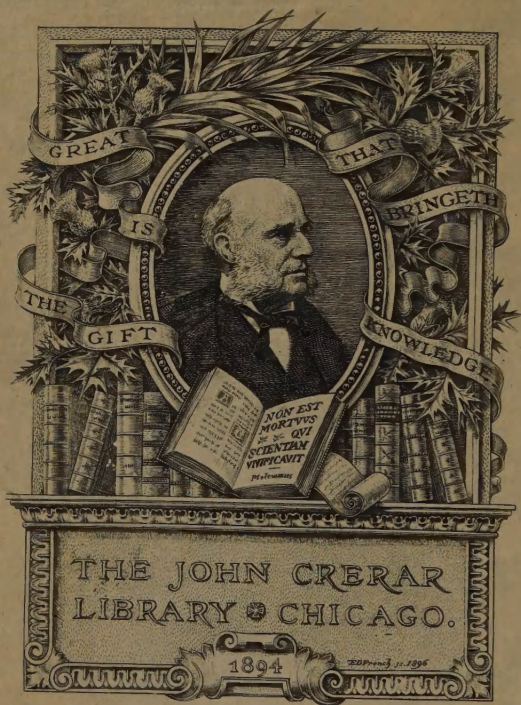


School of Theology at Claremont



1001 1393219



Withdrawn from Crerar Library



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

PSYCHOLOGIE DES MYSTIQUES CHRÉTIENS
CRITIQUE DES FAITS

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

ET

L'ACTIVITÉ SUBCONSCIENTE

Par JULES PACHEU

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
ET
L'ACTIVITÉ SUBCONSCIENTE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

De Dante à Verlaine. Etudes d'idéalistes et mystiques : Dante, Spencer, Bunyan, Shelley, Cowper, Huysmans, Verlaine. Paris, Plon, 1897 (*épuisé*).

Introduction à la psychologie des Mystiques. Le mot et la chose. Paris, Oudin, 1901.

Du Positivisme au Mysticisme. **L'Inquiétude religieuse contemporaine.** A. Comte, Schopenhauer, Renan, Nietzsche, Tolstoï, Occultistes et Théosophes, Christianisme. Paris, Bloud, 1906. (Collection Philosophie et Critique religieuse.)

Psychologie des Mystiques chrétiens. Les Faits. **Le Poème de la Conscience, Dante et les Mystiques.** Paris, Perrin, 1909.

Psychologie des mystiques chrétiens. Critique des Faits. **L'Expérience mystique et l'activité subconsciente.** Paris, Perrin, 1911.

5083
73
PSYCHOLOGIE DES MYSTIQUES CHRETIENS.

CRITIQUE DES FAITS

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

ET

L'ACTIVITÉ SUBCONSCIENTE

PAR

JULES PACHEU



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

PERRIN ET C^{ie}, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

1911

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

CLR

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Nil obstat.

A. POULAIN.

Imprimatur.

Parisiis, die 19 mai 1911.

E. ADAM,
v. g.

AVANT-PROPOS

Nous avons, dans une récente série, exposé les faits de conscience mystique, en les groupant dans leur succession systématique, d'après leur expression littéraire, comme une sorte de poème et de trilogie à la manière de la *Comedia* dantesque. Les confidences des mystiques, enchâssées là sans discussions, nous ont servi à retracer ou à suggérer ce poème de la conscience et les expériences mystiques.

Nous abordons en ce moment la critique proprement scientifique et philosophique des faits, nous bornant aux phénomènes d'ordre plus strictement mystique, au sens propre le plus étroit, c'est-à-dire où les sujets se disent plus manifestement en relations immédiates avec la Divinité. Nous nous occuperons surtout de l'« expérience mystique » d'union à Dieu. Une théorie psychologique de l'activité

201.5 -

204575

428073

from Great Library

subconsciente a été proposée pour en rendre compte. Peu à peu on a vu, en toute activité intelligente qui s'offre à la conscience personnelle comme étrangère, une dissociation psychologique et un apparent dédoublement de la personnalité. Nous envisagerons l'application de cette théorie aux phénomènes mystiques dans leur origine de passivité réceptive; nous préciserons les différents aspects du mécanisme psychologique des faits étudiés, nous demandant s'ils sont affectifs, cognitifs, morbides, et de quelle manière; nous analyserons ensuite leur valeur éthico-religieuse où les mystiques appuient leur certitude. Et nous tenterons alors de délimiter l'utilité, les déficits ou les limites de la théorie psychologique, qui interprète les faits d'union mystique par l'activité subconsciente.

Notre point de départ, et notre point de vue, est donc nettement celui d'un observateur impartial et d'un chercheur sincère. Ce n'est ni celui du directeur qui écrit pour guider pratiquement des âmes engagées dans la voie mystique, ni celui du théologien qui, recevant de sa tradition religieuse des faits respectables, cherche à les éclairer par les principes déduits

des vérités révélées. C'est plutôt celui du critique, croyant ou non, qui observe les faits.

Il critique aussi les interprétations qu'en donnent les psychologues, et sans entrer sur le domaine propre de la théologie, il se rend compte de quelques raisons, invoquées par les mystiques eux-mêmes — ou par l'autorité religieuse — pour admettre, au-dessus des causes purement psychologiques, une intervention plus spéciale de la Divinité.

PREMIÈRE PARTIE

LES FAITS MYSTIQUES. — LEUR ORIGINE
PASSIVE. — PROBLÈMES POSÉS

CHAPITRE PREMIER

MANIFESTATIONS DE L'INVISIBLE. — RAISONS
DE DOUTER. — THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

Ne facile credat.

(RITUEL.)

I

Remarques préliminaires.

Remarquons tout d'abord que les règles, données par les ascètes et les mystiques pour se diriger avec rectitude, garderaient toute leur justesse et leur opportunité quand bien même il n'y aurait point d'être distinct de nous à agir sur nous. Le titre espagnol des règles données par Ignace de Loyola dans la première semaine des célèbres Exercices spirituels porte simplement ceci : règles propres à faire sentir de quelque manière et à discerner les mouvements qui se produisent dans l'âme (les motions, *mociones*, les impulsions variées), les bons pour les recevoir, les accepter, et les mauvais pour les refuser.

Et que ces impulsions viennent de nos propres instincts, ou qu'elles soient causées ou renforcées par l'intervention d'un esprit, bon ou mauvais, la psychologie perspicace et sage du directeur d'âmes n'en trouve pas moins sa place. D'ailleurs, bien que les auteurs dont nous parlons admettent, comme catholiques, l'existence et l'intervention des esprits, il est manifeste que parfois, dans leurs études, ils parlent de tel ou tel esprit sans y attacher le sens d'une individualité substantielle, ayant une existence personnelle. Tel le cardinal Bona et d'autres, quand ils parlent de l'esprit du monde, l'esprit de l'amour-propre, etc. Ceci désigne plutôt une tendance, une manière de voir et de sentir, une impulsion vers tels ou tels jugements, tels ou tels actes.

Toutefois, et de plus, ils supposent comme donnée par les preuves de la philosophie ou de la révélation, l'existence individuelle, substantielle, personnelle, d'esprits qui peuvent intervenir dans nos affaires. De ceux-là parlent les récits des livres inspirés, les écrits des mystiques dans leurs visions, les exorcismes destinés aux possédés. De même les spirites de tous les temps reconnaissent l'existence d'esprits bons ou mauvais qui entrent avec eux en relation.

Mystiques, possédés et spirites, sont les uns et les autres le théâtre de phénomènes psychologiques, intéressants pour tous, au seul point de vue scientifique, quelle qu'en soit la cause. Le fait que les esprits ne sont pas responsables de toutes les manifestations qu'on leur attribue est aussi admis par toutes les écoles. Il devient donc utile, autant qu'intéressant, dans une matière si délicate et si difficile, de rechercher si, dans tels ou tels phénomènes qu'on leur attribue, des esprits se manifestent distincts du sujet. Et tout au moins peut-on arriver à une réserve sage, prudente, éclairée, à connaître la difficulté et à critiquer son doute ou son opinion.

S'il y a de bonnes raisons d'affirmer l'existence des esprits, à la suite des philosophes et des théologiens, souvent il n'en reste pas moins très difficile d'affirmer à coup sûr leur présence dans les faits. Que l'hypothèse « esprits » explique les faits, cela ne suffit pas pour qu'elle s'impose. Il faut en effet prouver que la catégorie des phénomènes invoqués, soit en eux-mêmes, soit dans la manière dont ils se produisent, dépasse le jeu des forces naturelles et nécessite l'intervention de ces forces intelligentes et personnelles que l'on nomme esprits.

Et alors, à leur doctrine, à leurs effets, aux fruits qu'ils produisent, à leurs procédés, aux motifs et aux circonstances de leur intervention, on pourra discerner et reconnaître s'ils sont bons ou mauvais. Malgré ses difficultés cette question pourra paraître moins épineuse que la première, elle se tranchera plus aisément d'après des critères moraux, dont nous aurons à parler. Mais on le voit, dans la totalité, le discernement des esprits suppose : 1° qu'on discerne, qu'on analyse, qu'on critique les phénomènes où ils sont censés intervenir; 2° que cette analyse manifeste leur présence, excluant toute autre cause; 3° qu'on discerne si l'esprit en question est bon ou mauvais.

C'est particulièrement la critique psychologique des phénomènes que nous signalons. On doit d'abord examiner les raisons de douter, — *ne facile credat*, dit le rituel — et il y en a, si parmi les phénomènes allégués on rencontre des fraudes de charlatans ou de malades; — ou si, sans fraude, et réellement constatés, ce sont de purs phénomènes naturels, plus ou moins anormaux, à attribuer à des forces psychiques, inconnues, ou mal connues, en nous ou hors de nous; — si le mécanisme de notre organisme, de notre système nerveux, permet d'expliquer bon nombre de faits. Cela restreint d'autant le

domaine des esprits, et c'est une aide à la critique nécessaire.



D'où la nécessité de deux points de vue, même pour les plus convaincus des catholiques, religion ou neurologie. Cela s'entend d'ailleurs sans peine. Car les théologiens et les directeurs éclairés reconnaissent unanimement que précisément les esprits, dont ils admettent l'existence, atteignent l'esprit humain par l'intermédiaire de l'organisme et de son mécanisme naturel. Ils en usent, ils influent sur lui et par lui. Celui-ci doit donc être mieux connu par l'étude des phénomènes nerveux connexes.

William James, dans ses *Variétés de l'expérience religieuse*, a bien mis en lumière, dès le début, cette idée qu'on s'offenserait à tort de voir mêler à des questions religieuses des questions de neurologie et de pathologie. Et nous abrègerons volontiers ici sa pensée, s'il est besoin de prévenir un regret ou un reproche semblables. « Les états morbides, dit-il, ont cet avantage qu'ils isolent des éléments particuliers de la vie mentale et nous permettent de les envisager, sans qu'ils soient masqués par leurs entours. Ils jouent dans l'anatomie mentale le rôle du scalpel et du microscope dans l'anatomie

des corps.... L'étude des hallucinations et des illusions est ainsi devenue pour les psychologues la clef de la sensation normale de la perception. Les impulsions morbides, les idées fixes ont jeté un flot de lumière sur la psychologie de la volonté normale.... Pareillement la nature du génie a été fort éclairée par les tentatives pour le classer parmi les phénomènes psychopathiques....

... Pour en venir maintenant aux phénomènes religieux prenez la mélancolie, qui constitue un moment essentiel dans toute évolution religieuse complète. Prenez la joie que confère la plénitude de la croyance. Prenez les états extatiques d'intuition de la vérité que tous les mystiques religieux relatent. Ce sont là autant de cas spéciaux d'un genre d'expérience humaine de beaucoup plus vaste étendue. La mélancolie religieuse, quelque particularité qu'elle ait en tant que religieuse, est en tout cas mélancolie. La joie religieuse est joie. L'extase religieuse est extase. Et du moment que nous renonçons à cette idée absurde qu'une chose est supprimée aussitôt qu'on la range avec d'autres, ou qu'on montre son origine; du moment que nous acceptons de nous en tenir aux résultats expérimentaux, et aux qualités intrinsèques, pour juger des valeurs — qui ne voit que nous se-

rons bien mieux à même d'assigner une marque distinctive à la mélancolie, ou à la joie, ou aux extases religieuses, en les comparant aussi consciencieusement que possible aux autres variétés de mélancolie, de joie et d'extase, plutôt que de refuser de les voir placées dans une série plus générale et de les traiter comme si elles étaient hors de tout l'ordre de la nature....

Allant plus loin, M. James ajoute même : « Quant à l'origine psychopathique de tant de phénomènes religieux, il n'y aurait là rien de surprenant, ni de déconcertant même si l'on assurait d'en haut que ce sont les plus précieuses des expériences humaines. Nul organisme ne peut être pour son possesseur le canal de la vérité tout entière. Nous sommes presque tous infirmes ou malades de quelque façon, et précisément nos infirmités nous apportent une aide inattendue. Le tempérament psychopathique possède l'émotionalité, qui est le *sine qua non* de la perception morale ; il possède l'intensité, cette tendance si essentielle à la vigueur morale pratique ; il possède l'amour de la métaphysique et du mysticisme qui pousse notre intérêt au delà de la surface du monde sensible. Quoi d'étonnant dès lors si ce tempérament est très propre à nous introduire en des régions de vérité

religieuse, en des recoins de l'univers, que le système nerveux du type Philistin robuste, fier de son biceps et de sa poitrine, et rendant grâces au ciel de n'avoir en tout son être rien de morbide, serait sûr de cacher à tout jamais à ses trop suffisants possesseurs.

« S'il existe une inspiration du royaume d'en haut, il se pourrait bien que le tempérament nerveux constitue un élément capital de la réceptivité qu'elle exige. »

Ces remarques préliminaires étaient utiles pour toutes les manifestations de l'invisible et aussi les phénomènes d'union mystique où l'âme se dit en communication directe avec Dieu. Les risques d'illusions et d'erreurs y sont multipliés ; et toutes les ressources de la psychologie, les connaissances acquises sur le composé humain, sur le processus nerveux de nos opérations intellectuelles, sur les anomalies, les étrangetés qu'elles peuvent présenter, tout cela n'est pas de trop pour écarter le plus possible les jugements trop précipités.

II

Manifestations de l'invisible.

Jadis quand on parlait de manifestation des esprits, on se contentait trop facilement de nier

les faits, on refusait de les examiner, comme si l'on craignait de se couvrir par là même de ridicule. Cette attitude d'esprit a changé, et l'on a compris que, tout en faisant le départ nécessaire, la masse énorme des témoignages sur lesquels reposent ces faits ne peut être dédaignée. On ne peut admettre que tous les savants, tous les médecins qui se sont adonnés à cette étude aient été victimes de la même inexplicable fourberie. Certes on peut différer dans l'interprétation, mais l'examen des faits s'impose, et l'on cite en tous pays des savants qui pensent ainsi et s'en occupent. Citons en Angleterre la Société des recherches psychiques, le célèbre William Crookes, Lombroso en Italie, Zöllner en Allemagne, en France MM. Richet, Pierre Janet, Gibier, etc. Ils sont d'accord sur l'existence de bon nombre de faits curieux, dont quelques-uns tout au moins ont pu entrer dans la série de nos connaissances acquises et trouver une explication plausible.

Ce stock de faits auxquels nous faisons allusion est trop considérable et trop varié pour que nous ne soyons pas obligés de faire un choix. Mais qu'il s'agisse de phénomènes purement physiques comme des tables, des chaises enlevées de terre, ou même des personnes, ou de voix entendues, d'écriture spontanée qui se pro-

duit par l'intermédiaire d'un médium, le point important et central est celui-ci : 1° les faits manifestent-ils l'intervention d'une intelligence ? 2° cette intelligence est-elle distincte de celle du sujet du phénomène ou des assistants ?

Car tel est le problème, tel il se pose. Là où l'on reconnaît en des manifestations étranges, inaccoutumées, la manifestation d'une intelligence, il arrive que le sujet (malade, possédé ou médium) n'a pas conscience d'en être l'auteur. On est donc naturellement porté à attribuer cette manifestation à une cause intelligente étrangère à un esprit.

Les voix entendues, les messages écrits, l'usage de connaissances supérieures, semble-t-il, à celles du sujet, la lucidité, la clairvoyance dans l'espace ou dans le temps ; voilà des phénomènes psychologiques où de l'intelligence est manifestement contenue. Il s'agit de dire d'où elle vient.

Mais de plus les phénomènes physiques étranges dont on nous parle obéissent, disent les observateurs, à une direction intelligente. Non seulement des mouvements de corps pesants ont lieu sans l'aide d'appareils mécaniques, — mais des mouvements se produisent souvent au moment voulu et de la façon demandée par les personnes présentes, et par

le moyen d'un simple code de signaux; — enfin cette force qui se manifeste joue des morceaux de musique, exécute des dessins et des peintures, dans un temps si court et dans des conditions telles que toute intervention humaine est, dit-on, impossible.

III

Les fraudes volontaires.

Le premier souci en pareille matière doit être d'exclure les fraudes possibles. Car il est des duperies volontaires ou involontaires. *Jules Bois*, qui a longtemps fréquenté ces expériences, signale dans *Le Monde invisible* ces « mystifications et prestidigitations¹ » : d'abord les extraordinaires « matérialisations. » Ces fantômes en chair et en os, dont les spirites nous rabattent les oreilles, j'en ai fait mon deuil, je crois bien que c'est de la frime. J'ai expérimenté, entre autres, avec le fameux médium de Crookes, celle qui produisit Katie King et qui s'appelle aujourd'hui Mrs Corner. Eh bien, je n'ai pu constater que les plus grossières tricheries, le médium se

1. Page 342.

faisant passer lui-même pour les fantômes. Quant aux photographies des esprits, je n'y crois pas non plus. Tous les photographes qui s'y adonnèrent finirent mal, à la correctionnelle la plupart du temps. De Home à Eusapia Paladino et à Anna Rothe, tous les médiums à effets physiques, — boîtes à musique volant en l'air, gerbes de fleurs naissant à l'improviste, mains et pieds de revenants giffant les assistants stupéfaits — ont été surpris en maintes circonstances, truquant comme de vulgaires prestidigitateurs. Et la question s'ouvre : « Trichent-ils toujours ? »

L'élément mystificateur dans le spiritisme est un fait incontestable, il a été reconnu dès son avènement. Et on n'a pas oublié le gros succès de prétendues révélations d'une *Diana Vaughan* qui n'existait même pas. Trop de crédulités favorisent ces impostures¹.

Un Anglais, M. *Davey*, s'est proposé d'étudier et de démasquer les tours de prestidigitation des médiums. Il a donné en Angleterre et en Amérique des séances auxquelles il invitait les spirites de marque, annonçant d'avance qu'il s'agissait, non de médiumnisme, mais de

1. *Annales des Sciences psychiques*, 1894, p. 167. — Aksakoff, *Animisme et spiritisme*, p. 623. — Arcelin, *Dissoc. psych.*, p. 219.

prestidigitation. Il simulait tout ce qu'on peut faire de plus extraordinaire dans les séances spirites : l'écriture médiumnique directe, sur des ardoises fermées à clef ; les phénomènes lumineux ; les danses d'objets sans contact, etc. Il priait les témoins de rédiger des rapports sur ce qu'ils avaient vu. Chose incroyable de la part d'hommes de science passant pour d'excellents observateurs, leurs rapports, publiés par M. Davey, concluent tous à des actions surnaturelles. Or « ces rapports sont remplis d'omissions et d'illusions de toute sorte. » M. Davey le prouve. On y voit le même fait présenté par deux observateurs différents sous les aspects les plus contradictoires.

Le résultat le plus curieux des séances de M. Davey fut de montrer le parti pris inébranlable des spirites, qui refusèrent d'admettre la simulation, malgré qu'elle fût annoncée et expliquée. Un savant naturaliste anglais, Sir A. Russel Wallace, qui avait assisté aux séances, osa même affirmer, dans une lettre publiée dans le journal de la Société des recherches psychiques de Londres (mars 1891), que M. Davey devait être un médium. Ainsi dans le camp spirite, non seulement on ne voulut pas croire les déclarations de M. Davey, mais on le mit en quelque sorte en demeure de prou-

ver qu'il n'était pas médium. C'était avouer qu'entre les exercices de M. Davey et les phénomènes médiumniques ordinaires on ne trouvait pas de différences.

On se rappelle aussi le Dr Hodgson, de la Société des recherches psychiques de Londres, démasquant de prétendus miracles des théosophes, et particulièrement de Mme Blavatski.

De ce qui précède il ne faudrait pas conclure que tous les médiums sont des prestidigitateurs. C'est assurément, remarque M. Arcelin, le cas d'un grand nombre de soi-disant médiums professionnels, qui exploitent, moyennant finance, la naïveté de leur clientèle. Mais tous les médiums portent en eux un habile prestidigitateur qui est leur inconscient, et sont exposés à en devenir les compères sans le vouloir et sans le savoir.

Les expériences avec la célèbre Eusapia Paladino en ont été une preuve excellente, dans une expérience citée par M. Ochorowicz¹, on voit une bottine d'Eusapia frapper des coups attribués aux esprits. On le lui dit. — « C'est étrange, tout de même, répond-elle, quelque chose pousse mon pied vers la table. Voyez ! voyez ! » et elle insiste pour qu'on lie son pied à

1. Grasset, p. 408.

celui de M. Ochorowicz avec un cordon. On le fait. Et l'expérimentateur sent qu'elle tire le cordon en tordant son pied, elle le tournait de façon à pouvoir frapper avec son talon. C'était évident pour tout le monde sauf pour elle-même.

« J'ai vu, ajoute M. Ochorowicz, des médiums taper avec leur poing sur la muraille devant les témoins, tout en prétendant que c'était l'esprit qui tapait. Un étudiant en droit, médium d'ordre inférieur, s'appliqua en vue de tout le monde, un soufflet dont il était très effrayé... et il s'obstinait à nous convaincre que c'était l'esprit de Xantippe, femme de Socrate, qui lui avait infligé cette admonestation. »

IV

Les fraudes involontaires.

Assurément le sujet de ces manifestations prétendues surnaturelles peut tromper les autres à son insu, — et c'est ici une erreur plutôt qu'une fraude, — puisqu'il n'y a rien d'intentionnel. On appelle souvent cela des *fraudes inconscientes*.

M. Pierre Janet a signalé et étudié dans le *Bulletin de l'Institut psychologique* de

décembre 1901 un cas intéressant de prétendus apports. On sait que les esprits sont censés manifester parfois leur présence, en apportant des objets inattendus. Et tel était le genre de preuves invoqué par une jeune fille *Meb* et sa famille, pour affirmer la réalité d'intervention des esprits en certaines hallucinations, où la patiente se croyait en relation tantôt avec des anges tantôt avec sainte Philomène.

Pour mieux connaître les faits, M. le Dr Janet a cherché à raviver les souvenirs du sujet de toutes les manières, pendant la veille d'abord, et ensuite pendant le sommeil hypnotique. Or voici comment, *Meb* se voyant elle-même agir en ses souvenirs, on a pu distinguer trois formes de phénomènes.

« Le premier cas est le plus simple : l'objet se trouve réellement à sa place par hasard. C'est un caillou brillant sur un trottoir ou sur l'escalier; il déterminerait chez tout le monde un instant d'étonnement; il frappe davantage la malade dont l'esprit est préoccupé par ces objets à place bizarre. Cela détermine une émotion, et, à la suite une sorte de petit étourdissement, d'abaissement du niveau mental, dans lequel elle se rend moins bien compte de la réalité et se trouve de nouveau au milieu d'hallucinations. La sainte apparaît, et c'est

elle tout simplement qui affirme avoir placé là ce caillou pour lui faire plaisir. L'idée des apports qui préoccupa la malade, en raison de son milieu spirite, donne naissance à un phénomène subconscient, qui amène l'hallucination visuelle et auditive. Cette transformation de l'idée en hallucination a comme conséquence de faire naître la conviction dans l'esprit de cette hystérique suggestible. Là conviction est contagieuse, et tout le petit groupe est en admiration devant ce caillou trouvé par hasard.

« C'est là le cas le plus simple : une complication survient quand il s'agit d'objets étranges dans la chambre même de la malade. Ici les choses se passent le plus souvent pendant la nuit. Meb est une somnambule, personne n'en doute, c'est elle qui se levait la nuit en dormant, cherchait au fond d'un coffret une petite pierre blanche en forme de cœur et la cachait dans la poche d'un tablier, ou bien disposait des morceaux de verre en croix sur la table avec des plumes tirées de l'édredon, ou faisait deux marques sur l'édredon qui ressemblaient à deux ailes. Au réveil, la malade était stupéfaite de ce qu'elle voyait et, avec ou sans hallucination, la même croyance s'imposait. »

Enfin dans le troisième groupe l'attaque de somnambulisme était diurne, la malade en-

dormie s'en étonne elle-même : « Mais c'est vrai, c'est moi qui ai cherché ce petit ange en argent dans un vieux coffret à bijoux, c'est moi qui l'ai apporté au milieu de la chambre, c'est trop fort, c'est moi qui prenais des plumes dans l'édredon et qui les répandais sur l'escalier.... » Je lui fais retrouver, continue M. Janet, une scène très curieuse. Avant le dîner de famille elle se voit monter sur la table, y placer un tabouret pour s'élever plus haut et coller des plumes au plafond avec un peu de farine mouillée d'eau, puis elle est descendue tranquillement, a tout mis en ordre et est rentrée dans sa chambre pour s'habiller sans aucun souvenir de cette mauvaise plaisanterie. Au dîner, quand les plumes, décollées peut-être par la chaleur de la lampe, sont tombées, elle a été sincèrement stupéfaite. « Mais, dit-elle, comment se fait-il que j'allais faire ces choses ! » Et, en fait, on peut se demander pourquoi dans ses petits somnambulismes elle cherchait ainsi à se tromper. L'explication est fort simple : il suffit par suggestion de faire recommencer la scène devant nous. Elle a ainsi apporté des cailloux au musée de la Salpêtrière et a préparé la surprise avec grande conviction. Pendant ce travail, elle a une figure digne et souriante, elle répète de bons con-

seils ou des phrases de catéchisme; en un mot elle se croit sainte Philomène.

« Non seulement la malade avait des hallucinations de sainte Philomène, mais elle avait spontanément pendant peu de temps, il est vrai, de ces changements de personnalité aujourd'hui bien connus. »

V

Problème posé par les fraudes de l'inconscient.

Ceci nous amène à exposer plus en détail la psychologie de la dissociation psychologique et comment, dans le même individu, la conscience personnelle peut croire à l'intervention d'une cause intelligente distincte du moi et se laisser entraîner à des erreurs au sujet des esprits. Ce semble en effet une preuve bien plus forte que l'apport de quelques fleurs ou de quelques cailloux : en des messages écrits ou des voix entendues, une force intelligente se manifeste, le moi n'a pas conscience d'agir, on est instinctivement porté à invoquer l'intervention d'un être distinct. L'inférence est-elle fondée? Pas toujours.

D'abord on se sent prévenu contre un bon nombre de faits par la *niaiserie ineffable* et

la puérilité de ces soi-disant communications avec des esprits désincarnés, en certains cercles spirites. « Comment les lecteurs de ces messages, remarque M. Pierre Janet¹, ne se sont-ils pas aperçus que ces élucubrations, tout en présentant quelques combinaisons intelligentes, sont au fond horriblement bêtes, et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir sondé les mystères d'outre-tombe pour écrire de semblables balivernes. » Corneille, quand il parle par la main des médiums, ne fait plus que des vers de mirliton, et Bossuet signe des sermons dont un curé de village ne voudrait pas pour son prône. Wundt, après avoir assisté à une séance de spiritisme, se plaint vivement de la dégénérescence qui a atteint, après leur mort, l'esprit des plus grands personnages; car ils ne tiennent plus que des propos de déments et de gâteux. Allan Kardec, qui ne doute de rien, évoque tour à tour des âmes qui habitent des séjours différents et les interroge sur le ciel, l'enfer et le purgatoire. Après tout, il a raison, car c'est là un bon moyen d'être renseigné sur des questions intéressantes. Mais qu'on lise la déposition de M. Samson ou de M. Jobard, de ce pauvre

1. *Automatisme psychologique.*

Auguste Michel ou du prince Ouran, et l'on verra que ces braves esprits ne sont pas mieux informés que nous, et qu'ils auraient grand besoin de lire eux-mêmes les descriptions de l'enfer et du paradis, données par les prêtres, pour savoir un peu de quoi il s'agit.... Ce serait vraiment à renoncer à la vie future, s'il fallait la passer avec des individus de ce genre.

Les *contradictions* dont fourmillent les enseignements de ces esprits, désincarnés ou non, sont non moins manifestes. Ils proclament en certains pays la réincarnation des âmes et la théorie de la métempsychose; ailleurs ils nient ces mêmes théories.

Ces signes avertissent que la duperie est à craindre : mais il y a des dupeurs qui ne sont pas dupes, ce sont des charlatans, il y a des dupés qui dupent les autres, ce sont les dupés de l'inconscient.



« Les manifestations spirites, écrivait déjà Taine dans la préface de l'*Intelligence*¹, nous mettent sur la voie des découvertes, en nous montrant la coexistence au même instant, dans le même individu, de deux pensées, de

1. Taine, *De l'Intelligence*, I, pp. 16-17.

deux volontés, de deux actions distinctes, l'une dont il a conscience, l'autre dont il n'a pas conscience et qu'il attribue à des êtres invisibles.... J'ai vu une personne qui, en causant, en chantant, écrit sans regarder son papier, des phrases suivies, et même des pages entières, sans avoir conscience de ce qu'elle écrit. A mes yeux, sa sincérité est parfaite : or elle déclare qu'au bout de sa page, elle n'a aucune idée de ce qu'elle a tracé sur le papier ; quand elle le lit, elle en est étonnée, parfois alarmée.... » Certainement, ajoutait Taine, on constate ici un dédoublement du moi, « la présence simultanée de deux séries d'idées parallèles et indépendantes, de deux centres d'action ou, si l'on veut, de deux personnes morales juxtaposées dans le même cerveau, chacune à son œuvre et chacune à une œuvre différente, l'une sur la scène et l'autre dans la coulisse, la seconde aussi complète que la première, puisque seule et hors des regards de l'autre, elle construit des idées suivies et aligne des phrases liées, auxquelles l'autre n'a point de part. »

Taine ne s'arrête pas à cette vue et à ces considérations, mais elles ont été reprises et approfondies depuis en mainte étude. On a parlé des altérations de la personnalité, des études de personnalités multiples, successives ou simulta-

nées, de dédoublement du moi, de désagrégation mentale, ou plus simplement et peut-être plus exactement de dissociation psychologique.

Remarquons avant de prendre une idée nette des points principaux de ces théories psychologiques, qu'elles ont été rejetées parfois dans la question du discernement des esprits qui nous occupe, par des auteurs qui paraissent les avoir insuffisamment comprises. Tel auteur catholique par exemple qui a écrit un livre sur *la Science et les Faits surnaturels contemporains*, paraît croire nécessaire d'écarter cette théorie, comme si réellement elle s'attaquait à l'unité du moi, et de conséquence en conséquence il y voit toutes sortes d'abîmes. Il trouve étrange que des savants de bonne foi en viennent, pour expliquer des faits singuliers, « à révoquer en doute, que dis-je à nier, de toutes les vérités philosophiques, la mieux établie, la plus certaine; vérité dont on peut dire qu'elle a pour elle, outre le sens commun de tous les temps et l'expérience de tous les hommes, l'assentiment de tout ce qui, jusqu'à ces derniers temps a compté en philosophie; vérité qu'on ne peut mettre en doute sans ruiner du même coup, de fond en comble, la société humaine; il n'y a plus ni liberté, ni

responsabilité, ni raisonnement, ni morale, ni religion, etc., etc. »

Voilà bien des conséquences tragiques; mais cette réfutation est vraiment trop superficielle. Les faits restent les faits s'ils sont exacts et bien observés : et si certains auteurs, M. Binet par exemple, leur ont donné une expression fautive au point de vue métaphysique, ils ont tort, mais cela n'ôte rien à la réalité de leurs observations. D'ailleurs, disons-le, il ne s'agit pas en ces études positives de psychologie d'autre chose que des phénomènes tels qu'ils apparaissent et non d'une théorie métaphysique du moi.

M. Pierre Janet a plusieurs fois précisé ce point, et en particulier dans « *Névroses et Idées fixes*¹. « Plusieurs personnes, dit-il, s'indignent contre cette notion de la désagrégation psychologique; elles y voient comme une atteinte à l'unité de notre personnalité, une division de notre âme. C'est là une interprétation singulière de nos études. Dans ces recherches il ne s'agit aucunement de l'âme humaine, du principe métaphysique de notre être. Il s'agit uniquement des faits que présente réellement notre pensée et de la façon dont ils se groupent en apparence. »

1. Page 395.

La question que nous nous sommes posée revient donc à ceci : les phénomènes psychologiques qui se passent dans un même individu ne peuvent-ils être tels qu'en apparence il semble qu'il y ait plusieurs personnalités ? Et de plus, ce fait ne peut-il s'expliquer naturellement sans qu'on fasse intervenir une autre intelligence distincte de celle du sujet, un esprit ? Et pour préciser, prenons le fait des écrits obtenus par un médium en transe et dont sa conscience personnelle dit qu'il n'est pas l'auteur, écrits involontaires et inconscients, comment expliquer si nul esprit n'intervient, qu'une seule et même personne puisse être l'auteur d'une manifestation intelligente dont elle n'a pas conscience.

On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, comment on pourra proposer d'appliquer cette théorie même aux faits d'union mystique.

CHAPITRE II

DISSOCIATIONS PSYCHOLOGIQUES

APPARENCES DE DOUBLES PERSONNALITÉS

LEUR MÉCANISME NATUREL

I

Il nous faut donc esquisser, à grands traits l'essentiel de la théorie proposée, et qui a désormais droit de cité dans le monde scientifique. Elle se trouve développée dans les ouvrages de M. Myers sur la Conscience subliminale (sous le seuil de la conscience ordinaire) de M. Pierre Janet sur l'Automatisme psychologique, — du professeur Grasset, de Montpellier, dans ses leçons de clinique médicale sur le Spiritisme devant la science, — dans une excellente étude de M. Arcelin sur la Dissociation psychologique.

On a distingué de mieux en mieux en nous, dans notre activité cérébrale et psychique, deux sortes d'actes : les uns que nous perce-

vons clairement et que nous dirigeons, ils nous apparaissent comme conscients et volontaires; — les autres que l'on a nommés automatiques, qui semblent spontanés, s'enchaînent mutuellement par une activité vitale, qui peut entrer en branle sans que notre volonté intervienne, et que notre conscience personnelle ne perçoit pas toujours. L'observation de certains états — les uns normaux, comme le sommeil, la distraction, l'inspiration artistique, — les autres anormaux, comme les somnambulismes spontanés ou artificiellement provoqués, — permet de mieux se rendre compte d'un double psychisme, l'un supérieur, l'autre inférieur, et le rôle de leur collaboration dans notre activité mentale.

1. Nous sentons bien qu'il y a en nous tout un mouvement d'images et de sensations qui s'appellent les unes les autres, et se déroulent en nous, et s'imposent à notre attention sans que nous les ayons appelées. Cette activité spontanée de notre esprit nous apparaît plus clairement pendant le *sommeil*. Là en effet, quelle que soit la nature exacte de ce phénomène, dont la physiologie n'est pas définitivement établie, il nous apparaît comme une certaine division et dissociation de nos activités. Nos facultés supérieures de jugement, de li-

berté, notre conscience personnelle, ne sont plus en exercice, elles se reposent; nos muscles sont détendus. Mais nous respirons, le sang circule, les fonctions digestives opèrent, et l'activité psychique existe et se manifeste plus ou moins par les rêves.

De certains de ces rêves nous gardons la mémoire au réveil, d'autres au contraire nous n'avons qu'un souvenir confus, qu'une impression vague : mais ils laissent souvent dans notre mémoire des traces suffisantes pour que le même rêve puisse nous revenir et se reproduire ou se continuer en d'autres sommeils.

Ces rêves sont des idées ou des images, en tout cas des actes psychiques, ils présentent un certain degré d'intelligence, mais ils manquent absolument d'intellectualité supérieure et de volonté libre. L'essence du rêve est d'être absurde, comme association et enchaînement des idées. La notion de temps, de durée, d'espace, tout ce qui intervient dans les jugements élevés disparaît dans le rêve.

Selon les dormeurs, et selon la qualité du sommeil, léger ou profond, le rêve semble arriver différemment jusqu'à la conscience du sujet. Parfois on a conscience qu'on rêve, on discute son rêve, on cherche à s'éveiller. Certaines personnes, en certains états de sommeil,

arrivent même à diriger leur rêve. Ceci est rare, mais du dehors un observateur étranger dirigera plus facilement le rêve. Ainsi on approche du dormeur une allumette, une feuille de papier enflammée, il éprouve la sensation de chaleur, et par association d'images il rêve d'incendie.

Dans le sommeil donc nous constatons une certaine dissociation psychologique. L'activité psychique supérieure de la personnalité consciente, de la volonté libre et du moi responsable, a suspendu son fonctionnement; mais les centres psychiques inférieurs ne restent pas immobiles, des images déjà acquises dans les centres auditifs, visuels, tactiles, etc., continuent de s'associer et de créer des représentations, spontanément ou sous l'influence de causes extérieures.

2. Si nous envisageons maintenant l'état de veille, dans la *distraction*, par exemple, les deux activités psychologiques nous apparaissent là souvent, toutes les deux ensemble, et poursuivant des buts différents. Le distrait est un homme qui pense à une chose et en fait une autre, dont il ne semble pas avoir conscience.

On se rappelle comment Xavier de Maistre dans son « Voyage autour de ma chambre, » dé-

peint cette double activité. « Je me suis aperçu, dit-il, par diverses observations que l'homme est composé d'une âme et d'une bête. Ces deux êtres sont absolument distincts, mais tellement emboîtés l'un dans l'autre, ou l'un sur l'autre, qu'il faut que l'âme ait une certaine supériorité sur la bête pour être en état d'en faire la distinction.... Un jour de l'été passé, je m'acheminai pour aller à la Cour. J'avais peint toute la matinée, et mon âme, se plaisant à méditer sur la peinture, laissa le soin à la bête de me transporter au palais du roi. Que la peinture est un art sublime, pensait mon âme, heureux celui que le spectacle de la nature a touché.... Pendant que mon âme faisait ces réflexions, l'autre allait son train, et Dieu sait où elle allait ! Au lieu de se rendre à la Cour, comme elle en avait reçu l'ordre, elle dériva tellement sur la gauche, qu'au moment où mon âme la rattrapa elle était à la porte de Mme de Hautcastel, à un demi-mille du palais royal. »

Les psychologues aiment à retrouver là le double jeu de l'activité consciente et de cette activité inférieure, qu'ils l'appellent inconsciente, ou subconsciente, ou subliminale, ou automatique¹. Une expérience de M. Binet

1. Arcelin, p. 134.

nous montre le rôle de l'inconscient dans l'état de distraction. Le sujet tient à la main un tube de caoutchouc relié à un appareil enregistreur et qu'il doit presser un certain nombre de fois, en faisant une lecture à haute voix. La lecture provoque l'attention, et par suite fait naître un état de distraction corrélatif. Supposons que le sujet doive faire cinq pressions. L'expérience terminée il se déclare incapable de savoir s'il a fait les cinq pressions (il y a donc bien eu distraction, une partie de l'activité pourtant intelligente semble avoir échappé à l'attention et à la conscience). Mais l'appareil enregistreur fournit, dans bien des cas, la preuve qu'elles ont été exécutées inconsciemment.

Ici, dans l'état de distraction, nous assistons à l'*exercice simultané* de deux activités cérébrales; et leur collaboration habituelle est rompue. Il y a bien dissociation des deux psychismes, comme si notre attention, notre volonté, notre conscience n'étaient pour rien dans ces actes inférieurs que nous accomplissons alors comme machinalement et automatiquement. Tout au moins la dose d'attention ou de conscience atténuée que le sujet y porte ne le frappe pas assez pour qu'il en garde la mémoire.

3. Dans l'état de veille encore, l'*inspiration*

du compositeur, littérateur, ou artiste de tout ordre, est intéressante pour nous manifester cette double activité qui est en nous.

Tous ceux qui se sont livrés au travail intellectuel connaissent cette rumination inconsciente de leurs idées qui se fait en eux. Mais ici le phénomène est compliqué, et il est difficile d'assigner la part qui revient, dans ce travail intérieur et subconscient, à l'impulsion d'abord donnée par l'activité supérieure de l'intelligence. Toutefois il est curieux d'observer la venue parfaite de l'idée qui arrive alors à la conscience de l'artiste comme s'il écoutait un étranger. « Tout cela, l'invention et l'exécution, dit Mozart, se produit en moi comme dans un beau songe très distinct. »

Il y a eu là-dessus de longues discussions entre psychologues, sur lesquelles nous n'avons pas le temps d'insister. Nous voulons simplement retenir ceci : le travail intérieur de l'esprit apparaît souvent à l'artiste, dans son jaillissement spontané, comme le fruit d'une activité étrangère à la conscience personnelle.

Telle anecdote connue dramatise seulement ce fait, celle de la sonate du diable par exemple. Le célèbre compositeur Tartini s'était endormi après avoir essayé en vain de terminer un

morceau de musique. Cette préoccupation le suivit dans son sommeil. Au moment où il se croyait de nouveau livré à son travail et désespéré de composer avec si peu de verve et de succès, il voit tout à coup le diable lui apparaître et lui proposer d'achever sa sonate s'il veut lui abandonner son âme. Entièrement subjugué par son hallucination, il accepte le marché proposé par le diable et l'entend très distinctement exécuter sur le violon cette sonate tant désirée, avec un charme inexprimable, il se réveille alors, dans le transport du plaisir, court à son bureau et écrit de mémoire le morceau.

II

Par comparaison avec ces phénomènes de conscience en des états normaux comme le sommeil, la distraction, l'inspiration, les spécialistes nous amènent à comprendre mieux leurs découvertes dans les états morbides qu'ils ont observés : somnambulisme, idées fixes, suggestibilité hypnotique, etc.

Nous concevons très bien encore que notre mémoire est dépositaire d'une foule d'images, de sensations, de souvenirs, de faits, dont une partie peut être évoquée par nous avec plus ou

moins de peine et apparaître à notre conscience personnelle. Or ces systèmes d'images lorsqu'ils ne sont pas présents à notre conscience personnelle n'en continuent pas moins de subsister en nous, au-dessous du seuil, à l'état subconscient. Et chaque système d'images anciennes, organisé, tend à se reproduire, à vivre, c'est-à-dire à durer et à se développer complètement¹.

Mais de plus ces systèmes d'images, d'émotions, de sensations, peuvent se développer et renaître d'une façon automatique sans que le sujet en ait la perception personnelle, sans qu'il en garde la mémoire, et en produisant tous les mouvements et les actes dont ils sont inséparables.

1. Dans le *somnambulisme naturel* par exemple, le sujet se lève, se promène, lit, continue ses actions de la veille, écrit, et lorsqu'il se réveille, il n'a plus la mémoire des actes accomplis.

De même, dans les *phénomènes de suggestion*, que fait l'opérateur? Il provoque des développements complets et automatiques d'idées qui se font en dehors de la volonté et de la perception personnelle du sujet. Ce sont là

1. Pierre Janet, *Accidents mentaux*, p. 25.

du moins les cas typiques. Là où existe la prédisposition à la dissociation psychologique on la favorise ou l'augmente par divers procédés, et on provoque une rêverie subconsciente. « Vous êtes dans un beau jardin, » le sujet se promène, fait un bouquet, respire des roses, etc. Revenu à l'état normal il n'en garde nul souvenir.

Mais des effets plus curieux pour ce qui nous intéresse peuvent se produire. « Les phénomènes subconscients qui se développent à l'insu du sujet peuvent amener de temps en temps des phénomènes psychologiques qui eux seront perçus par le sujet et feront irruption dans sa conscience. » Il en est ainsi dans bien des suggestions exécutées soi-disant avec conscience ; le sujet continue avec une bonne volonté, un acte qu'il n'a pas commencé lui-même, il en prend même la responsabilité et il invente des raisons pour l'expliquer¹.

Ou bien l'acte subconscient peut influencer sur la conscience avant l'exécution. Il peut provoquer des impulsions vagues que le malade appelle des « envies » et dont il ne comprend pas l'origine.

« Je conviens un jour avec un jeune homme

1. Janet, *Etat mental*, etc., I, 42.

que je savais hypnotisable, dit M. P. Janet, qu'il me dira sincèrement au réveil les impressions qu'il aura éprouvées. Pendant le sommeil hypnotique, qui fut assez profond, je lui demandai d'aller prendre mon chapeau sur une table et de venir me le mettre sur la tête, puis je le réveillai. Je l'interroge alors suivant nos conventions, mais il ne me dit rien d'intéressant, car il avait tout oublié, et, détail singulier, mais déjà signalé, il était convaincu que je n'avais pas réussi à l'endormir, tandis que, depuis une demi-heure, je lui avais fait éprouver plusieurs hallucinations. Cependant, au bout d'un instant, il prend un aspect anormal, erre dans la chambre et se plaint d'un peu de mal de tête qui vient d'arriver subitement. Pendant qu'il parle, il s'est décidément rapproché de mon chapeau, il le prend et le retourne dans tous les sens, mais voici qu'il le rejette brusquement, en s'écriant : « Ah ! ça, qu'est-ce que j'ai donc envie de faire avec votre chapeau, et qu'est-ce que je fais là, c'est vraiment trop bête ! » Il se rasseoit et tout se dissipe.

Le phénomène subconscient apparaissait ; il a été repoussé alors qu'il s'ébauchait.

Les idées subconscientes avant toute manifestation peuvent provoquer, par association des images, de *véritables hallucinations*, qui

envahiront subitement la conscience. Pendant que Léonie ne m'écoute pas¹, je lui dis tout bas que la personne à qui elle parle a une redingote du plus beau vert. Léonie semble n'avoir rien entendu et cause encore avec cette personne, puis elle s'interrompt et éclate de rire : « Oh mon Dieu, comment êtes-vous habillé ainsi, et dire que je ne m'en étais pas encore aperçue. » Je lui dis de même tout bas qu'elle a un bonbon dans la bouche; elle semble bien n'avoir rien entendu, et si je l'interroge, elle ne sait ce que j'ai dit, mais la voici cependant qui fait des grimaces et qui s'écrie : « Ah! qui est-ce qui m'a donc mis cela dans la bouche? » Le commandement n'est pas entendu par le sujet, l'origine de l'hallucination est inconsciente, mais l'hallucination elle-même est consciente, et entre tout d'un coup dans l'esprit du sujet.

2. Il peut arriver que par *suggestion* le sujet en état d'hypnose revêt *successivement des personnalités fictives*. (V. g. voir expériences Richet, Binet, Janet.)

Les sujets semblent avoir perdu la notion de leur conscience personnelle. Ces personnes vivent, parlent, pensent, absolument comme

1. Pierre Janet.

si elles étaient le type qu'on leur a présenté. « Je dis à A... vous voilà une vieille femme. Elle se voit changée en vieille femme, et sa physionomie, sa démarche, ses sentiments sont ceux d'une vieille femme. Je dis à B... vous voilà une petite fille. Et elle prend aussitôt le langage, les jeux, les goûts d'une petite fille. »

On peut encore évoquer, au lieu d'une personnalité de fantaisie, le souvenir d'une époque antérieure de l'existence du sujet, et il revit cette époque. A Jeanne R...¹ âgée de 24 ans on dit de se réveiller à l'âge de 6 ans. Elle se trouve chez ses parents, on est au moment de la veillée, on pèle des châtaignes. Elle a envie de dormir et demande à se coucher. Elle appelle son frère André pour qu'il l'aide à finir sa besogne; mais André s'amuse à faire des petites maisons avec des châtaignes au lieu de travailler. « Il est bien fainéant; il s'amuse à en peler dix, et moi il faut que je pèle le reste. » Dans cet état elle parle le patois limousin, ne sait pas lire, connaît à peine l'*a b c*.

3. Il arrive que *spontanément* et sans suggestion, ces phénomènes de modifications de la personnalité se produisent comme dans le cas de Félida souvent cité, observation du

1. MM. Bourru et Burot.

Dr Azam, de Bordeaux. Cette malade présente deux états, deux existences psychologiques alternantes : l'état second diffère de l'état premier par des sensations, des souvenirs, des mouvements, qui n'existent pas dans l'autre, et par conséquent il présente d'une manière plus ou moins nette, suivant les cas, deux caractères et en quelque sorte deux personnalités.

Dans l'état premier son caractère est triste et même morose. Elle parle peu, et sa conversation est sérieuse. Sa volonté est très arrêtée et son ardeur au travail très grande. Après un sommeil, une sorte de syncope subite, elle entre dans son état second, elle est gaie, vive, turbulente même, elle s'émotionne facilement.

4. *Personnalités simultanées.* Mais de plus on a constaté des manifestations différentes de cette maladie de la désagrégation psychologique. Voici des groupes de perception, d'images, de sensations, qui se comportent comme une *personnalité secondaire*, le sujet ne sait pas les rattacher aux idées, aux images, aux sensations qui appartiennent à son moi. Il les interprète comme ne lui appartenant pas.

C'est par l'*écriture automatique* qu'on en constate le mieux l'existence. Ces dissociations mentales causent souvent de l'anesthésie; tel membre est insensible, il est séparé des per-

ceptions personnelles. Mais on est parvenu à remarquer que cette main insensible, si on lui confie un crayon, une plume, si on la guide, se met à écrire, à répéter les mêmes mouvements, les mots, les lettres.

Cette faculté se développe très inégalement. Certains sujets se contentent quand on a guidé leur main anesthésique de répéter le même mouvement indéfiniment, d'écrire toujours la même lettre ; d'autres complètent le mot qu'on leur a fait commencer ; d'autres écrivent sous la dictée le mot que l'on prononce quand ils sont distraits... et enfin en voici quelques-uns qui se mettent à répondre par écrit à la question qu'on leur pose.

« Ayant constaté, non sans quelque étonnement, je l'avoue, dit M. Pierre Janet, l'intelligence secondaire qui se manifestait par l'écriture automatique de Lucie, j'eus un jour avec elle la conversation suivante, pendant que son moi normal causait avec une autre personne. « M'entendez-vous, lui dis-je ? — Elle répond par écrit : non. — Mais pour répondre il faut entendre. — Oui, absolument. — Alors comment faites-vous ? — Je ne sais. — Il faut bien qu'il y ait quelqu'un qui m'entende ? — Oui. — Qui cela ? — Autre que Lucie. — Ah bien ! une autre personne. Voulez-vous que

nous lui donnions un nom? — Non! — Si, ce sera plus commode. — Eh bien, Adrienne. — Alors, Adrienne, m'entendez-vous? — Oui.» Ces dénominations de personnage subconscient facilitent beaucoup les expériences; d'ailleurs l'écriture automatique prend presque toujours un nom de ce genre, sans que l'on ait rien suggéré.

Et cette faculté d'écriture automatique subconsciente devient parfois très développée chez certains sujets, comme on peut le voir dans les nombreuses études sur ce phénomène.

III

Si maintenant nous avançons encore sur cette même ligne, nous rencontrons les phénomènes des *médiums spirites*¹ qui écrivent, dans leur crise, dans leur transe, des phrases ou des pages même, dont ils n'ont pas conscience. Aussi a-t-on entrepris de relier ces faits nouveaux aux faits déjà acquis. « Les phénomènes observés par les spirites, a-t-on dit (dans ces messages inconscients), sont exactement identiques à ceux du somnambulisme naturel ou artificiel,

1. *Automatisme psychologique*, p. 317.

et nous avons le droit d'appliquer littéralement à cette question nouvelle, mêmes théories et mêmes conclusions. »

On devra donc expliquer les faits de la même manière, par la désagrégation de la perception personnelle et par la formation de plusieurs personnalités (apparentes, répétons-le) qui tantôt se succèdent et tantôt se développent simultanément.

N'est-il pas vrai que dans nombre de cas cette explication suffise ?

Un bon somnambule est en général un excellent médium, et les médiums, pendant leurs opérations, tombent très souvent en somnambulisme. L'un d'eux écrivait des messages signés Napoléon. Tout d'un coup le médium qui parlait librement pendant que sa main écrivait s'arrête brusquement, la figure pâle, les yeux fixes, il se redresse, croise les mains sur sa poitrine, prend une expression hautaine et méditative et se promène autour de la salle dans l'attitude traditionnelle que la légende prête à l'empereur. Puis il tombe dans un sommeil profond. C'est là une crise avec modifications de personnalité, comme on en produit dans le somnambulisme provoqué.

Nombre d'incarnations successives d'un médium rentrent dans ce genre d'expériences.

Aussi pour les psychologues modernes, « les médiums, quand ils sont parfaits, sont des types de la division la plus complète dans laquelle les deux personnalités (apparentes) s'ignorent complètement et se développent indépendamment l'une de l'autre. »

Dissociation psychologique et grande activité imaginative des centres séparés, voilà l'essentiel de cette explication. Elle permet l'assimilation à toute une série de faits étudiés ailleurs et où il serait déraisonnable de prétendre que des « esprits » interviennent.

M. Pierre Janet a raconté la guérison d'un cas de pseudo-possession qui nous servira d'illustration.

« Daill, un homme âgé de 33 ans, est amené à la Salpêtrière au mois de novembre 1891, dans un état lamentable. Il a la face couverte de sang et de croûtes séchées, car il se déchire la figure avec ses ongles, il a les yeux hagards, les lèvres gercées, il ne peut marcher qu'accompagné et étroitement surveillé. Quand on l'abandonne à lui-même, il cherche à se sauver, et il a déjà fait mille folies : il s'est jeté, les pieds liés ensemble, dans un marécage, ou bien il va coucher sur les tombes d'un cimetière. Il répond mal aux questions précises, mais on comprend son délire au milieu de ses divaga-

tions. Il voit le diable devant lui, tout noir, avec des cornes et la figure grimaçante ; il entend un démon chuchoter à son oreille des menaces, des damnations et des conseils pernicioeux comme : « Buvez du champagne, c'est la fin du monde ; » il sent un autre démon dans sa poitrine qui le force à prononcer des blasphèmes. Ce sont comme on le voit des hallucinations de tous les sens, compliquées par un désir impulsif et par des interprétations délirantes. C'est un beau délire de possession avec agitation maniaque subaiguë.

Et cependant je crois pouvoir démontrer dans ce cas qu'il s'agit d'un délire vraiment hystérique. Ce ne sont pas les stigmates qui me détermineront : le malade paraît insensible quand il s'égratigne lui-même ou quand on le pince, mais ce n'est pas une anesthésie indiscutable ; quand on attire son attention, on constate qu'il sent de nouveau. Ce qui nous paraît caractéristique, c'est l'évolution du délire et les caractères psychologiques qu'il présente aujourd'hui.

Ce malade appartient à une famille évidemment très tarée : le père était superstitieux et obsédé, le grand-père paternel a fait à plusieurs reprises des fugues difficiles à interpréter aujourd'hui, la mère est faible d'esprit et très

alcoolique, ainsi que la grand'mère maternelle. Daill a toujours été peureux et impressionnable, mais a toujours eu une conduite régulière. Marié de bonne heure, il a une fillette de sept ans qui se porte bien. Il y a un an, il est rentré d'un petit voyage, sombre et préoccupé, il parlait peu et refusait d'embrasser sa femme et son enfant. La mauvaise humeur continua, et il sembla, dit sa femme, perdre la parole, car il faisait des efforts pour parler sans y réussir et écrivait ce qu'il désirait. Bientôt il parla un peu mieux, mais il eut des angoisses et des étouffements tels qu'il alla consulter plusieurs médecins. L'un diagnostiqua angine de poitrine, l'autre diabète¹. Peu rassuré le malade refusa de quitter son lit et cessa de manger ; il restait immobile, parlait à peine et s'écartait toujours de sa femme et de son enfant. Un matin, sans prétexte, il se mit à éclater d'un rire satanique qui terrifia les assistants. Le rire se prolongea plusieurs heures, et depuis le malade délire. Depuis six mois, il ne parle que de démons, les voit, les entend, les sent au dedans de lui-même et commet mille folies.

Tel est l'aspect extérieur du malade, c'est

1. Il est juste d'ajouter qu'un médecin de campagne l'a diagnostiqué un peu plus tard « délire hystérique » et l'a envoyé à la Salpêtrière.

à-dire les événements dont il a conscience et qu'il peut raconter lui-même quand on insiste. Eh bien, ce malade délirant présente un autre état dans lequel il explique sa maladie d'une façon bien plus claire. Je ne puis raconter ici comment j'obtins des mouvements subconscients et même des écritures automatiques tout à fait curieuses. Le démon parlait dans ces écritures, comme les esprits dans les expériences spirites et même refusait de m'obéir. Il cédait quand je le prenais par les sentiments de vanité, en lui demandant une preuve de sa puissance, et alors il déterminait des mouvements ou des hallucinations qu'éprouvait le pauvre délirant sans deviner leur origine. Ces actes subconscients ont pu être transformés en somnambulisme. Naturellement le malade retrouva dans cet état tous ses souvenirs et put nous expliquer les véritables phénomènes psychologiques qui avaient provoqué les divers symptômes si mal compris. Pendant son voyage, Daill s'était permis de tromper sa femme et était rentré bourrelé de remords et tourmenté par l'idée d'une maladie contagieuse. De là son mutisme et son éloignement de sa femme. Puis il avait rêvé qu'il était fort malade et qu'il mourait, période d'immobilité dans son lit. Enfin il s'était cru transporté dans l'enfer

au milieu des démons. A ce moment le rêve subconscient avait grandi et provoqué des hallucinations dans la conscience normale. Les interprétations du malade avaient fait le reste et déterminé le délire. Nous n'avons pas à ajouter ici qu'un état de ce genre était facile à guérir : en un mois de traitement le diable était battu et se retirait définitivement¹. »

Ceci complète l'explication psychologique des phénomènes précédents, attribués par les médiums aux esprits. Explication d'ailleurs qui n'est nullement faite pour encourager les pratiques de ceux qui s'y exercent. Loin de là, et les conclusions scientifiques mettent fort bien en lumière leurs dangers à plusieurs points de vue.

IV

Ce n'est pas seulement un danger d'égarement scientifique et intellectuel dans un sujet difficile et inexploré. Mais aussi un danger d'égarement moral, bien rappelé au Congrès international de psychologie de 1900 par M. Frederik van Eeden, en des *observations sur les phénomènes dits spirites*. « On peut

1. Deux ans après, la guérison se maintenait absolument complète.

construire des hypothèses, des religions, des eschatologies, à son bon plaisir, et le médium docile vous montrera toutes vos machineries en pleine fonction. Voilà ce qui doit nous rendre prudent jusqu'à l'exagération. Et voilà ce qui paraît bien justifier les religions orthodoxes, qui condamnent l'évocation des esprits comme immorale, comme touchant aux secrets cachés pour l'homme par l'Eternel¹. »

Mais il est un danger physique pour la santé, et même s'il ne s'agit point d'esprits, si on admet l'explication des faits par dissociations psychologiques ce danger subsiste. Tous s'accordent à signaler le péril, la folie, le suicide, les affections nerveuses, les obsessions, les morts violentes, soudaines, qui ont été les conséquences de ces jeux, de ces engouements funestes.

Un fervent spirite M. Léon Denis² écrit :
« Les esprits inférieurs parfois dominant et subjuguent les personnes faibles qui ne savent résister à leur influence. Dans certains cas leur empire devient tel qu'ils peuvent pousser leurs victimes jusqu'au crime et à la folie. Ces

1. Compte rendu du 4^e Congrès international de Psychologie, 1900, p. 131.

2. Cité, *La Science et les faits surnaturels contemporains*, p. 123.

cas d'obsession et de possession sont plus communs qu'on ne pense. C'est à eux qu'il faut demander l'explication de nombreux faits relatés par l'histoire.

Il y aurait danger à se livrer sans réserve aux expérimentations spirites.... Celui qu'inspirerait seul l'intérêt matériel, ou qui ne verrait dans ces faits qu'un amusement frivole, celui-là deviendrait fatalement l'objet de mystifications sans nombre, le jouet d'esprits perfides, qui, en flattant ses penchants et le séduisant par de brillantes promesses, capteraient sa confiance pour l'accabler ensuite de déceptions et de railleries. »

« Pour certains individus, écrit le D^r Gibier, il est nécessaire de déconseiller les pratiques du spiritisme expérimental. Il faut, en effet, être fortement trempé et sûr de ses bons antécédents héréditaires, au point de vue cérébral, si on ne veut pas voir sa raison ne plus revenir, à la suite d'une envolée, et s'ébranler dans des dialogues troublants avec l'invisible. Il est de notre devoir de signaler le péril inhérent aux expériences de psychisme avec lesquelles on joue cependant sans se douter du grand danger qu'elles font courir. »

Et ailleurs il blâme la facilité avec laquelle certaines administrations municipales auto-

risent des séances publiques de magnétisme. « Elles excitent, dit-il, chez les vrais initiés l'indignation et la pitié : autant vaudrait laisser les enfants jouer avec de la dynamite. »

Dès 1855 on relevait beaucoup de cas d'aliénation mentale produits par ces expériences. A Zurich, sur 200 aliénés un quart est spirite¹. A Gand on en compte 95 sur 255. A Genève, à Munich, à Bruxelles, mêmes résultats. Et aussi, nombreux exemples de suicide.

« D'une manière générale, écrit le D^r Gibier, je ne crois pas qu'il soit bien sain de se livrer assidûment à la pratique des évocations. On n'est pas toujours maître de recevoir qui on veut, et lorsque le médium, devenu passif, laisse échapper son énergie animique (force, fluide vital, périsprit des spirites) la première intelligence mauvaise qui se trouve attirée par certaines influences magnétiques d'ordre inférieur, la première larve venue, selon l'expression occultiste, peut s'en emparer et causer des malheurs irréparables. »

Un membre de la *Society for psychical research* en Angleterre a décrit d'après ses souvenirs et ses expériences personnelles les dan-

1. Cf. Lescœur, *op. cit.*, p. 124.

gers du spiritisme (*spiritualisme*)¹. Il affirme que le regretté M. Myers partageait cette opinion et se proposait lui-même de mettre en garde le public.

Il nous serait impossible de le suivre dans son exposé des faits, dans le peu de temps ou d'espace que nous nous assignons, mais il est aisé de voir, d'après ce que nous avons dit, que même s'il n'y avait pas d'esprits, et d'esprits mauvais à pouvoir entrer en communication, au simple point de vue du système nerveux, il est dangereux de provoquer ces envahissements de la conscience par un automatisme dont on risque de ne pas rester maître. Là est le danger. Que cette activité de nos centres nerveux échappe au contrôle de la volonté, que cet automatisme, cette désagrégation, ce dédoublement de conscience, comme on voudra l'appeler, survienne en nous, souvent, et malgré nous, n'est-ce pas là purement et simplement le chemin des maladies nerveuses et de la folie !

Si, en outre, on admet l'intervention d'une intelligence distincte du moi, n'émergeant pas des profondeurs de la subconscience, usant simplement de son mécanisme, le danger appa-

1. London Sand and Co, 1901.

raît encore plus évident, et ce n'est pas le moment d'y insister. Mais le développement excessif des mouvements automatiques et subconscients, s'imposant au cerveau, échappant au contrôle et à la direction de la conscience personnelle, constitue à lui seul un danger qu'on ne saurait trop mettre en évidence.

Le professeur Flournoy, de Genève¹, a raconté l'histoire d'un professeur de comptabilité, Michel T... qui, sous l'influence d'amis spirites, essaya un jour de faire de l'écriture automatique. Il obtient d'abord des lettres; puis des ornements bizarres et enfin des phrases entières. Il écrit sous l'inspiration d'un soi-disant esprit qui entre en relation avec les personnes présentes, répond aux questions qu'on lui adresse, etc. Le médium finit par se trouver en proie à une véritable obsession et ne peut résister à l'automatisme. « Lorsque je me couchai, dit-il, je fis les plus grands efforts pour m'endormir, mais en vain. J'entendais une voix intérieure, qui me parlait en me faisant les plus belles protestations d'amitié, me flattant et me faisant entrevoir des destinées magnifiques, etc. Dans l'état de surexcitation où j'étais, je me laissai bercer de ces douces illusions. Puis l'idée

1. *Annales des sciences psychiques*, 1899, p. 210; 1900, p. 177. Arcelin, *Diss. psych.*, p. 214.

me vint qu'il me suffirait de placer mon doigt sur le mur pour qu'il remplît l'office d'un crayon. Effectivement mon doigt placé contre le mur commence à tracer dans l'ombre des phrases, des réponses, des exhortations, que je lisais suivant les contours que mon doigt exécutait contre le mur. »

L'obsession le poursuit le lendemain pendant qu'il va à ses leçons. « Sur tout le parcours du tramway l'esprit continuait à m'obséder, me faisant écrire sur ma serviette, sur la banquette du tram, dans la poche même de mon pardessus, des phrases, des conseils, des maximes, etc. »

Chez d'autres ces pratiques amènent des crises convulsives et hystériques, ou d'autres maladies nerveuses, dont ils ne guérissent qu'en gardant une prédisposition inquiétante pour l'avenir.

Cette prédisposition existait sans doute avant les expériences et n'a été que développée par elle. « Tout médium, conclut M. Arcelin, est sur la pente de la désagrégation mentale. Si les sujets normaux, ou présumés tels, retrouvent promptement leur équilibre, après un exercice de dissociation, comme certains sujets robustes résistent mieux que d'autres à l'action des poisons ou des germes infectieux, il n'en est pas

moins vrai qu'ils s'exposent toujours à voir un désordre passager se transformer en un état permanent et que les sujets faibles ont beaucoup de chances pour succomber. Même en supposant que le médiumnisme révèle simplement une disposition normale qui existerait chez beaucoup de personnes à leur insu, il est bien certain qu'en la développant par l'exercice, on n'est jamais sûr de ne pas dépasser la limite où elle est inoffensive. »

CHAPITRE III

LES FAITS D'UNION MYSTIQUE

ESSAIS D'APPLICATION DE LA THÉORIE PSYCHOLOGIQUE

I

Les mots.

Il est entendu que le mot « expérience » ne signifie pas pour nous expérimentation, au sens ordinaire des sciences physiques ou physiologiques. C'est seulement une expression abrégée pour désigner les phénomènes psychologiques d'ordre religieux, observés et analysés par les sujets que nous étudions. Elle a en outre l'avantage de réserver aux recherches ultérieures la question de savoir si les phénomènes qu'on éprouve, qui constituent cette expérience sont affectifs ou cognitifs, ou tiennent à la fois de ces deux caractères.

Nous parlons d'expérience « mystique, » et ce

terme a été par nous maintes fois précisé, depuis le Congrès de 1900, où j'y tâchai tout d'abord. Une leçon entière y fut consacrée dans un cours libre de trois années à l'Institut catholique. Nous avons écarté les sens *vagues ou insignifiants*, les sens *péjoratifs* de piété mièvre et sentimentale : nous avons déterminé le sens *très large* désignant toute union de l'âme individuelle au principe universel (Dieu, l'âme du monde, l'Atmân) : le sens *large* de vie mystique, désignant toute vie chrétienne intérieure, de vie spirituelle d'union à Dieu par l'amour : le sens *restreint* aux faits mystiques extraordinaires, ou de communication plus manifeste pour la conscience avec l'Invisible ; et plus spécialement (écartant les visions et les révélations, locutions ou auditions, qui ne sont que secondaires, accessoires, sans lien immédiat avec l'union à Dieu) nous nous sommes arrêtés au sens *le plus précis et le plus étroit*, aux faits d'union mystique — ou contemplation — où l'âme se sent et se dit unie à Dieu dans et par l'amour, de telle sorte que ces explosions du divin dans la conscience lui paraissent manifestes, évidentes.

C'est de cette union, de cette « expérience mystique » que nous voulons nous demander comment elle se rattache à l'activité dite « sub-

consciente et si celle-ci l'explique, partiellement ou en totalité. Le « subconscient » n'est pas un mot beaucoup plus clair que les précédents, et réclame encore plus d'être précisé. Il serait équivoque d'en faire seulement de l'hypoconscient, de la conscience atténuée, et plus juste d'y voir une activité au dessous du seuil de la conscience ordinaire (sub-limen) et pour cette raison appelée parfois-subliminale. Cette sorte d'activité peut être dite inconsciente, ou subconsciente, ou coconsciente, selon que l'on en considère les variétés. Plusieurs rapports au Congrès de Genève en 1909, ont été consacrés à cette question, en particulier celui de M. Morton-Prince passe en revue ces différents sens, et peut aider ainsi que M. Pierre Janet et M. Max Dessoir, à prendre une idée de l'état présent de nos notions scientifiques sur le mot ou la chose.

Qu'il suffise de rappeler qu'originellement ce mot a été employé pour désigner des phénomènes qui semblaient dirigés par une activité psychique intelligente, tout en échappant à la conscience personnelle du sujet, et qui émergeant parfois dans cette conscience personnelle lui semblaient appartenir à une personnalité étrangère. Par comparaison avec des phénomènes normaux comme le sommeil, la distrac-

tion, l'inspiration; les spécialistes, — et surtout les cliniciens, — nous font comprendre mieux ces dissociations psychologiques qu'ils ont surtout observées dans des états morbides : somnambulisme, idées fixes, suggestibilité hypnotique, etc. Par là ils furent amenés à expliquer ces phénomènes de suggestion et d'hallucinations provoqués ou spontanés; ces sortes de personnalités fictives, que revêt successivement le sujet, par suggestion ou spontanément; personnalités successives, ou plus curieusement encore simultanées; selon que les groupes d'images, de sentiments, d'associations représentatives et motrices, existent dissociés et capables de se grouper, d'agir pour leur compte, dans le même individu, et d'apparaître successivement ou simultanément à sa conscience personnelle.

L'étude de l'écriture automatique permet de constater et de suivre l'existence et le développement de ces curieuses « désagrégations » ou dissociations mentales; qui avaient leurs impulsions automatiques sans être dirigées consciemment par le sujet; dont les effets semblaient imprégnés d'intelligence, étrangers à la causalité personnelle, et étaient instinctivement attribués à une personnalité étrangère. C'est ainsi que nombre de faits dits « spirites » obtenus

par des médiums furent ramenés à cette catégorie de phénomènes mieux observés; et les sujets, disait-on, sans être nullement charlatans, n'étaient dupes que des manifestations de leur inconscient, ou si vous le voulez de cette activité subconsciente, de phénomènes dissociés apparaissant soudain dans une synthèse mentale de la conscience personnelle.

Nous avons exposé les résultats de ces études en deux chapitres¹. On l'a vu, la question revient à ceci : les phénomènes psychologiques qui se passent dans un même individu ne peuvent-ils être tels qu'en apparence il semble qu'il y ait plusieurs personnalités? Et de plus, ce fait ne peut-il s'expliquer naturellement sans qu'on fasse intervenir une autre intelligence distincte de celle du sujet, un esprit? Et pour préciser, prenons le fait des écrits obtenus par un médium en France et dont sa conscience personnelle dit qu'il n'est pas l'auteur, écrits involontaires et inconscients; comment expliquer si nul esprit n'intervient, qu'une seule et même personne puisse être l'auteur d'une manifestation intelligente dont elle n'a pas conscience.

Nous n'avons pas ici à poursuivre la question spirite, ni à résoudre s'il faut adopter cette

1. Page 395.

solution proposée de la même façon pour tous les cas, — si cette activité subconsciente naturelle ne peut point servir d'instrument à une causalité supérieure, esprit bon ou mauvais. Mais on voit, sans qu'il soit besoin d'insister, comment on pourra proposer d'appliquer cette théorie même aux faits d'union mystique.

II

Les faits.

Ces faits, nous pouvons les découvrir dans toute l'histoire de la mystique expérimentale, je parle ici des mystiques chrétiens. Cette histoire n'est point celle de systèmes théologiques nés pour expliquer les faits observés, en concordance avec les grandes vues de la foi sur la grâce et les dons du Saint-Esprit. Elle est le récit des faits qui sont à la base de toute psychologie des mystiques, comme de toute histoire de la théologie mystique, ou si vous le voulez de l'expérience mystique. Depuis les charismes des chrétientés primitives, en passant par la mystique des Pères, Augustin, Bernard, Bonaventure, sans compter le pseudo-Aréopagite, jusqu'aux mystiques des renaissances littéraires de l'Occident.

Et pour ne citer que ceux qui ont écrit : François d'Assise, Jacopone de Todi, Catherine de Sienne, Catherine de Gênes, Angèle de Foligno, en Italie ; Tauler, Suso, Ruysbroeck, en Allemagne haute ou basse, en sont d'éminents représentants comme plus tard, après la Réforme, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix en Espagne, François de Sales et Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal en France ; voilà de grands mystiques chrétiens, presque tous authentiquement vénérés comme saints et par conséquent du type le plus caractérisé et le plus net pour l'étude des faits.

L'histoire tragique des passions de l'amour, de l'ambition, de la gloire n'a rien de plus dramatique et de plus passionné que l'histoire des relations de l'âme avec Dieu, qu'elle a cru saisir en des passages furtifs ou des étreintes plus prolongées.

Dans le *Poème de la Conscience*, suggéré d'après Dante et les mystiques, je me suis efforcé de peindre d'après les écrits des mystiques les divers états par lesquels ils passent. J'ai voulu présenter ainsi la fleur vivante, avant de la disséquer, le poème de l'âme tel qu'il est éprouvé, avant de l'analyser et de le critiquer, pour en discuter chaque moment, chaque événement. Renvoyant aux études précédentes et

publiées, pour ce tableau d'ensemble, nous relèverons seulement les principaux traits utiles à la description scientifique et à l'interprétation psychologique des faits.

Les faits d'union mystique nettement caractérisés sont parfois appelés phénomènes de contemplation parfaite, lorsque la suspension des puissances est complète, par opposition aux faits de contemplation imparfaite où l'état mystique n'est pas encore assez accentué pour absorber toute l'âme et chasser toute distraction étrangère à l'objet principal.

Cette contemplation parfaite comprend trois stades : l'union simple, l'union extatique, l'union transformante. Au-dessous de ces états nettement caractérisés, l'état mystique se manifeste déjà dans l'âme par des recueils surnaturels et l'oraison dite de quiétude ou des goûts divins.

D'une manière générale les mystiques appellent contemplation « un regard simple et amoureux à Dieu, où l'âme, suspendue par l'admiration et l'amour, le connaît expérimentalement et, dans une paix profonde, goûte un commencement de la béatitude éternelle. »

Ils opposent ces états de contemplation mystique à tout autre état similaire qui pourrait s'attribuer à notre effort, à notre activité per-

sonnelle. Ils s'expriment ainsi brièvement :
« La contemplation est une oraison passive, consistant dans un regard simple et amoureux sur Dieu, accompagné d'admiration et de délices célestes¹. »

Peu à peu l'état intérieur envahit à ce point toute l'âme que les sens extérieurs progressivement engourdis sont totalement aliénés dans l'union extatique, de telle sorte que le sujet y apparaît totalement séparé du monde extérieur.

Nous constatons donc psychologiquement une suspension des puissances fixées sur un quelque chose que l'on nomme Dieu, et avec une fixité d'attention, et une force d'amour, telles que les sens extérieurs paraissent souvent paralysés. Il y a donc deux éléments dans ce phénomène : 1^o l'un interne, qui n'est atteint que par la conscience du sujet ; 2^o l'autre externe qui peut tomber sous l'observation étrangère. Des deux le premier est le principal, et il ne nous parvient que par l'analyse des sujets capables de le faire et de nous inspirer confiance.

Mais les écrits des mystiques sur lesquels s'appuie notre étude ont toute la valeur d'une observation psychologique bien faite. Et j'aime

1. Voir P. de Maumigny, *Pratique de l'Oraison mentale*, I, 2.

à rappeler le mot de M. Ribot : « Les ouvrages purement médicaux instruisent peu sur la psychologie de cet état, la lecture des mystiques le fait bien davantage. »

D'ailleurs il est bon de remarquer combien la défaillance extérieure des sens est accessoire dans l'état mystique, puisque dans le stade supérieur de l'union transformante, ces circonstances ne se reproduisent plus, d'ordinaire, et nous nous trouvons même en présence d'un sujet, qui jouit, nous affirme-t-il, de sa contemplation intérieure, tandis que toutes ses facultés demeurent libres et le laissent vaquer à ses occupations actives.

Si nous voulons préciser avec plus de détails cette vue générale de l'ensemble des faits d'union mystique, ces phénomènes nous apparaissent : 1° comme involontaires dans leur venue ou leur disparition ; 2° comme manifestation intérieure d'un être différent et souverain ; 3° consistant en certaines opérations sans effort, d'amour et de connaissance, modifications des états affectifs et des pouvoirs cognitifs, que nous aurons à étudier ; 4° envahissant parfois tellement le champ de la conscience, avec une telle maîtrise, que les sens demeurent inactifs, ou que les facultés inférieures elles-mêmes demeurent inactives, pour laisser se

développer intact cet automatisme supérieur, si l'on peut ainsi parler.

L'âme se sent donc peu à peu comme envahie par une personnalité étrangère qui s'impose à son attention et à son amour. Elle est pareille à un disciple venu pour entendre un maître célèbre. Une attente sympathique prépare sa venue et une meilleure intelligence de l'exposé de sa doctrine. Le Maître paraît, ceux qui l'aiment le comprennent mieux, et il se révèle mieux à eux. Et peu à peu l'esprit du disciple est pénétré par cette personnalité qui l'envahit, jusqu'à l'oubli de soi, il se laisse absorber par l'admiration et l'amour de celui qui le retient suspendu.

Appliquez en effet cette idée aux états mystiques, tels qu'ils apparaissent à la conscience. L'attention, de volontaire, y devient de plus en plus spontanée, sous l'influence de l'admiration et de l'amour.

L'attention amoureuse accroît en effet l'amour et la lumière. Les premiers recueils et les premières simplifications : par l'oraison affective et l'oraison de simplicité, l'âme s'achemine vers l'oraison de quiétude et des goûts divins. L'âme se prépare dans l'amour et l'attente, et, — ajoutent les

mystiques, — le maître la prépare, aide son son amour, la calme et l'attire.

L'attention amoureuse est presque parfaite, l'amour croît, les sens s'arrêtent : la quiétude augmente et se caractérise pleinement dans l'union simple, où les effets de l'attention se font plus puissamment sentir sur l'organisme. Le Maître est entré, disent les mystiques, pour une visite : d'où l'amour qui goûte sa présence, dans une suavité, une paix, des goûts délicieux : et l'amour comprend dans cette suavité et cet amour, que c'est Dieu possédé ; il comprend en gros et confusément sa nature par ses effets.

La pleine attention amoureuse recueille toute l'âme dans un amour plus fort, les sens sont suspendus, et parfois des éclairs de vision illuminent : c'est l'union extatique avec ses effets d'aliénation des sens extérieurs. Le Maître reste plus longtemps, disent les mystiques, c'est une entrevue, il se communique davantage. Tous les effets précédents subsistent et s'intensifient. Et, en plus de la connaissance confuse acquise dans l'amour comme précédemment, il y a parfois des secrets révélés, c'est-à-dire, des éclairs de vision divine, quelques paroles intellectuelles.

Enfin l'union de l'attention amoureuse à son objet devient constante. C'est l'union transfor-

mante et stable, sans aliénation des sens. Le Maître habite l'âme, disent les mystiques, comme sa demeure et son ciel. Le maître est possédé, aimé, compris par et dans son amour; la connaissance quasi expérimentale qu'on a de lui s'accroît. Il guide, il instruit, il révèle ses secrets plus constamment, par des motions, par une vision de la sainte Trinité, présente et inspiratrice.

Dans la théorie des mystiques, décrivant et interprétant leur expérience, un objet divin se manifeste à eux et se donne. Selon la théorie de certains psychologues, exclusivement tels, l'attention croissante, que j'ai décrite, en viendrait plutôt à créer son objet, à le réaliser.

Les faits ainsi analysés posent donc trois problèmes :

1. celui de leur origine passive, puisqu'ils surgissent devant la conscience personnelle, comme un acte vital, mais reçu et subi, plutôt que produit et causé.

2. Celui de leur mécanisme psychologique, dont on devra décomposer l'aspect affectif ou cognitif, montrer qu'il n'est point morbide, expliquer sa valeur, sa noblesse et la transcendance, affirmée par les sujets, d'une connaissance sans images, si on prend à la lettre leurs assertion.

3. Enfin, celui de leur valeur éthico-religieuse, du changement d'âme consécutif à ces états et du perfectionnement moral remarquable dont ils sont le point de départ.

Nous les devons examiner¹ quand nous aurons bien délimité et éclairci le point de vue tout psychologique où nous allons nous placer.

III

Le point de vue.

Les faits dont nous venons de rappeler la série en esquissant leur processus psychologique sont pris parmi les faits strictement mystiques. Il s'agit d'actes dont la passivité, beaucoup plus manifeste, — évidente pour ceux qui en sont les sujets, — leur a paru pendant longtemps une des marques les plus notables qui contraint de leur attribuer une origine plus particulièrement surnaturelle; actes plus manifestement hors de nos prises et de notre propre effort.

C'est ce caractère qui précisément semblait fort clair, auquel les théories plus récentes de la psychologie s'efforcent de retirer son cachet de criterium irrésistible.

1. Cet examen fera l'objet de plusieurs chapitres et ne peut être complet dans la présente étude.

Plus tard nous analyserons dans le détail le mécanisme psychologique des états mystiques. En ce moment nous nous bornons à signaler l'importance générale de la théorie psychologique qui tend à exclure le caractère surnaturel, déduit de la passivité.

M. Delacroix peut être pris présentement comme un des représentants les plus en vue et des plus autorisés, des théoriciens purement naturalistes. On ne saurait nier la valeur de ses études, et la loyauté de son respect pour les sujets dont il analyse les expériences, et la sincérité de ses vues. « Nous voudrions avoir exposé les faits, écrit-il¹, comme un théologien informé et critique, parce qu'il n'y a au fond qu'une méthode historique. Quant à l'interprétation, les théologiens ne s'étonneront pas de nous trouver en désaccord avec eux. Ils voient les choses du point de vue surnaturel; nous le voyons du point de vue de la nature. Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature; le génie religieux suffit à expliquer

1. Préface, p. xix, Maréchal, *op. cit.* « Si nous ne pouvons souscrire à toutes les conclusions de M. Delacroix, nous nous plaignons à reconnaître, dans son nouveau livre, le sérieux de l'enquête et cette sympathie de la critique qui sont encore les conditions les plus indispensables d'une intelligence droite des questions abordées. »

ses grandeurs comme la maladie ses faiblesses.... Tout ce qu'on est en droit d'exiger du psychologue, c'est qu'il respecte l'intégralité du fait. »

Sans doute, tout est là, mais un théologien « informé et critique » a bien la prétention aussi de respecter « l'intégralité du fait, » et ce serait le déformer que lui imposer une interprétation qu'il ne comporte pas. Peut-être seulement M. Delacroix préjuge-t-il trop aisément qu'un théologien voit exclusivement les choses « du point de vue surnaturel. » Si d'aventure le théologien est un bon psychologue, informé, critique, exercé, il saura parfaitement rechercher et discerner ce qui est mécanisme naturel. Les faits mystiques, même à supposer qu'ils témoignent d'une intervention très particulière, d'une cause supérieure au mécanisme qu'ils mettent en branle; ces faits produits, reçus dans une mentalité humaine, ne peuvent être tellement étrangers au mécanisme naturel de cette mentalité qu'il n'y ait à en retracer la marche, à lui assigner tout au moins sa part.

Et pour le dire en passant, nous aurons à y revenir, les théologiens avertis n'ont point manqué à ce devoir, ceux-là même qui affirmaient d'après leurs expériences propres, au-

tant que d'après leur science de psychologues ou de théologiens, qu'ils reconnaissaient dans les faits mystiques des signes manifestes du divin. N'est-ce pas une condition purement psychologique du tempérament que notait ainsi Alvarez de Paz : « Il y a aussi des parfaits à qui Dieu refuse ce don (de contemplation infuse) parce qu'ils n'ont pas un tempérament assez calme pour la contemplation. »

D'autres traits seraient à relever. Mais il n'y a là rien que de très ordinaire. Les théologiens ne disent-ils pas, en parlant de ce qu'ils appellent des « grâces actuelles, » que telles ou telles peuvent fort bien n'être dans la conscience personnelle qu'une bonne pensée, un bon mouvement de la volonté, ordonnée par un vouloir supérieur de la Providence vers une fin surnaturelle ; c'est donc là aussi un acte naturel dans son mécanisme psychologique, intrinsèquement considéré, mais qui dans sa cause et dans le mode dont il survient peut être dit surnaturel¹.

Un chercheur qui se borne à l'étude scientifique des faits étudiera donc leur mécanisme naturel. Il cultivera « la science pour elle-même, sans y chercher directement aucun

1. En février 1902, dans la *Revue de Philosophie*, « *Les Faits mystiques*, » je pris occasion d'y insister.

intérêt apologétique, » selon le mot du cardinal Mercier à l'assemblée générale des catholiques belges à Malines (1891). En agissant ainsi dans l'étude des faits mystiques nous nous sentons parfaitement libres, libres comme psychologues, de rechercher les causes naturelles et, comme théologiens poussant plus loin la recherche, d'en assigner d'autres s'il y a lieu.

Un collaborateur de la *Revue philosophique* M. André Godfernaux le reconnaissait jadis fort bien : « Il restera toujours possible d'attribuer à l'extase des causes et des effets surnaturels. Les uns et les autres étant hors de l'expérience, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Nous ne voulons envisager que l'aspect psychologique de la question. » Et plus loin : « Ici comme à propos de l'extase, il ne s'agit que de l'étude psychologique des faits naturels par lesquels se manifestent des causes qu'on reste libre de croire surnaturelles¹. »

Ceci est le pur point de vue positiviste, qui est une abstention et non une négation. C'est celui des sciences de faits, des sciences expérimentales, qui n'ont pas pour mission de rechercher les causes lointaines. Mais leur

1. Godfernaux, *Le Sentiment et la Pensée*, p. 50, p. 102.

point de vue ne doit pas exclure celui du philosophe ou du théologien, légitimes dans leur sphère particulière. Qu'il y ait ou non subconscience, non seulement pathologique mais normale, que cette subconscience intervienne même dans les faits mystiques, — supposons tout cela affirmativement résolu, — il reste le problème métaphysique et religieux. Cette subconscience agit-elle seule, ou dépendamment d'une cause supérieure dont elle est l'instrument ?

Et peut-être M. Delacroix ne s'en explique-t-il pas assez explicitement. Comme beaucoup d'autres il semble exagérer et fausser légèrement le point de vue positiviste, en érigeant une réserve purement méthodique à la hauteur d'une assertion exclusive. Puis il ne distingue pas assez dans ses descriptions l'observation pure des faits d'avec l'interprétation qu'il leur impose.

IV

*Explication par l'activité subconsciente
d'après M. Delacroix.*

En ce moment nous ne voulons qu'exposer en abrégé les vues de M. Delacroix sans les déformer. « Devant ces états, écrit-il, qui sur-

viennent sans qu'il les ait voulus, sans qu'il puisse résister, sans qu'il ait conscience de les construire, sans qu'il voie leur relation avec sa conscience ordinaire, le sujet admet immédiatement que c'est Dieu qui les produit à son gré, qu'ils sont la manifestation d'une puissance étrangère et supérieure, la réalisation progressive en lui d'un Dieu intérieur, qui s'empare de lui, le pénètre et le transforme. » Le psychologue accorde pleinement au mystique « que cette force interne qui le dirige n'est point sa volonté consciente; que cette intelligence qui ordonne sa vie n'est point son intelligence réfléchie; ses états dès lors sont bien la manifestation d'une puissance étrangère à sa conscience et supérieure, la réalisation progressive en lui d'un Dieu intérieur qui s'empare de lui, le pénètre et le transforme : mais ce Dieu n'est qu'un Dieu intérieur, ce divin c'est le Θεῖον ἐν ᾧ μιν, le divin en lui; il est encore de la nature et de l'activité psychologique : ce qui dépasse la conscience ordinaire, ce sont les forces subconscientes, qui peuvent prendre figure divine, au sens religieux du mot, lorsqu'elles unissent et la *fécondité créatrice* et la *richesse morale* et la *conformité à une tradition religieuse extérieure*. »

« Que cette subconscience serve de véhicule

à une action vraiment extérieure, à la grâce d'un Dieu transcendant — hypothèse que formulait déjà Maine de Biran et qu'ont reprise bien des apologistes au courant des travaux de la psychologie — c'est une autre affaire ; c'est un problème de critique de la connaissance et de métaphysique, la psychologie n'y incline point ; elle ne connaît point de subconscient ontologique ; en recourant au subconscient, elle met à profit un moyen d'explication qui a déjà fait ses preuves ; elle opère comme toute bonne science doit opérer, par réduction de l'inconnu au semblable déjà connu¹. »

L'objectivité apparente des états mystiques n'est point contradictoire avec leur subjectivité foncière, et réciproquement, c'est-à-dire qu'elle n'est point contradictoire avec l'hypothèse d'une activité subjective qui les organise et les produit, pourvu que l'on entende bien que cette activité subjective n'est pas la volonté consciente et l'intelligence ordinaire. L'inconscient au contraire, l'activité qui s'ignore s'apparaît à soi-même sous la forme de l'extériorité.

Vers la fin de son étude sur les grands mystiques chrétiens M. Delacroix répète, précise et étend ces conclusions : « Le sentiment de

1. Pages 62, 63.

passivité qu'expriment si fortement les mystiques et d'où ils concluent la transcendance de leurs états et leur rapport à une activité supérieure à l'action divine est l'ignorance d'un travail intérieur, de *l'activité subconsciente*¹. Ils sentent que leur volonté n'est pas cause de ces états puisqu'ils apparaissent spontanément ; ils sentent aussi qu'ils ne rentrent pas dans le plan de leur nature, telle qu'ils la connaissent, et par l'habitude qu'ils en ont, et par l'analyse qu'ils en font. Puisqu'ils ne sont pas les maîtres de ces états, ni de leur commencement, ni de leur progrès, ni de leur fin ; puisque ces états apparaissent en dehors de toute attente, soudainement, sans cause ; puisqu'ils n'ont point de raison ni de règle qui soit connue ; puisqu'ils dépassent la nature par la valeur de leur contenu et par leur puissance d'action, il faut les rapporter à une cause étrangère. La nature ne peut se dépasser elle-même. »

On ne peut nier que des considérations de cette sorte aient eu une grande part d'influence non seulement sur des âmes simples et sans culture, mais sur des mystiques dont le génie égalait la sainteté et sur des critiques très auto-

1. Pages 404, 405.

risés des faits en question. Une note nous réfère au cardinal Bona, en son ouvrage sur le *Discernement des esprits* et à Malebranche, en ses *Méditations chrétiennes*. Il n'y a nulle difficulté à reconnaître la valeur attribuée jadis beaucoup plus grande à cette induction. Les définitions premières des états mystiques partent toutes de là : « Quelque chose que nous ne pouvons, malgré tous nos efforts, nous procurer nous-mêmes, » — ce que nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes, quelque soin et quelque diligence que nous y apportions. — Du pur point de vue de l'observation psychologique c'est là un excellent point de départ, c'est celui de sainte Thérèse dans une lettre au P. Rodrigue Alvarez, ou dans son ouvrage sur le *Chemin de la perfection*.

Or l'hypothèse d'une activité subconsciente, continue M. D..., soutenue par certaines dispositions naturelles et réglée par un mécanisme directeur, remplit exactement le rôle de cette cause étrangère et explique entièrement ce sentiment de passivité et d'extériorité. « Après tous les travaux psychologiques de ces dernières années, il n'y a plus à démontrer l'existence et la portée du subconscient ; nous avons vu qu'il rend compte de tous les caractères que les mystiques attribuent à leurs visions et pa-

roles intérieures. Il n'est pas plus difficile d'y rattacher les grandes intuitions confuses, magnifiques et inattendues qui émergent soudain, couvrant d'ombre la conscience ordinaire du moi et des choses. L'intuitivité latente sous les actes distincts de la méditation et de la vie chrétienne, l'intuitivité qui est le fond de l'esprit mystique et qui apparaît obscurément sous les efforts qu'il fait pour se dégager de la pensée logique et de l'action volontaire, cette aptitude innée à réagir au monde, à l'action d'ensemble du monde sur l'âme non point par des réactions locales, multiples, précises, mais par une vaste attitude d'ensemble, se dégagent, lorsque le travail de préparation le leur permet, sans qu'il y ait proportion entre la richesse naturelle ainsi libérée et l'effort qui la met au jour. »

L'activité subconsciente explique donc : 1° le sentiment de passivité et d'extériorité ; 2° les visions et les paroles intérieures des mystiques ; 3° leurs grandes intuitions confuses, qu'ils attribuent à une présense divine en eux. « La subconscience consiste ici en ce que des germes préparés par la conscience réfléchie et tombant sur une nature apte à les recevoir mûrissent et s'épanouissent, sans que le sujet aperçoive rien du travail de maturation ; il ne voit que le commencement et la fin ; faute d'aper-

cevoir les termes intermédiaires, il ne comprend pas sa propre fécondité. »

V

M. Delacroix répond à quelques objections.

Mais comment expliquer que des effets si merveilleux soient attribués à l'activité subconsciente? N'est-ce pas trop en attendre que de la croire apte à ces constructions mentales de si haute élévation morale, d'une systématisation et d'une finalité si remarquables? Comment tant d'heureuses rencontres viennent-elles concourir, si ni les efforts personnels, ni les interventions d'une puissance étrangère ne leur impriment une direction?

1. M. Delacroix va au-devant de ces objections. Il repousse ce postulat « que l'*automatisme n'est qu'une activité psychologique inférieure*, un déchet d'activité, pourrait-on dire, et qui n'aboutit qu'à des produits de rebut, qu'il exprime dans ses manifestations la tare pathologique dont il est l'indice. Il est vrai, dit-il, que la subconscience a été d'abord étudiée dans des cas purement pathologiques. Mais on n'a pas le droit de la restreindre aussi arbitrai-

rement; elle intervient aussi bien aux degrés élevés de la hiérarchie psychologique, dans les inventions du génie que dans les constructions du rêve et du délire : elle est au principe des grandes œuvres de l'humanité, comme de ses aberrations. Il y a un génie religieux qui explique les faits mystiques et qui participe aux splendeurs comme aux tares du génie¹. »

2. Il nous pourra sembler que si un riche don de rumination inconsciente collabore avec le génie des créateurs, des artistes, des penseurs, des hommes d'action, la recherche personnelle, l'effort, la direction des facultés d'attention, d'hypothèse, de construction, apparaissent bien davantage chez ceux-là. On montre ici l'inconscient laissé à lui-même cueillir tout le mérite de ce « génie religieux, » sans qu'on le voie relié à rien autre, sans qu'on explique comment il se préserve des incohérences de ses manifestations inférieures.

Cette *subjectivité créatrice* nous répondra M. Delacroix, *n'est pas livrée à une fantaisie arbitraire*. Les aptitudes du sujet, ses désirs, ses méditations antécédentes, les fins qu'il poursuit continuent d'opérer en lui son insu. D'ailleurs « les idées directrices, esprit d'une tradi-

1. Page 407.

tion, esquisse d'un système personnel, qui, nous l'avons montré sont présentes dans l'esprit du mystique, assurent à ce travail et à cette expansion naturelle des points de repère et des points d'appui¹. »

« C'est un processus actif, qui sous les traits d'une personnalité étrangère construit *sous le contrôle de ce qu'il y a de plus vivant et de plus raisonnable dans la personne même*. » Car bien que la tradition ne suffise pas à expliquer la spontanéité et l'originalité de chaque vie mystique, elle opère cependant chez les grands mystiques chrétiens, elle les préserve des écarts où pourraient aboutir ailleurs les prédispositions mystiques, par exemple la négation absolue du moi et du monde, la suppression de toute conscience à la manière des mystiques indous. Le mystique chrétien ne s'en remet à la subconscience qu'après l'avoir formée et disciplinée par un ascétisme préalable. « Dans toute la liberté qu'il semble lui laisser, il la surveille encore; car son esprit, empli d'une tradition et d'une discipline, sait quelles démarches lui sont permises. La motion divine, chez les grands mystiques, est une *suite d'impulsions raisonnables*². »

1. Pages 405 et 73.

2. Page 418.

Cela est vrai non seulement des extatiques dont les états ne sont que passagers et alternent avec les conditions ordinaires de vie chrétienne, mais des états supérieurs de « transformation de la personnalité, où « dans une sorte d'automatisme total « les mystiques » ont conscience de vivre une vie impersonnelle et uniquement divine. » — C'est ainsi que M. Delacroix interprète l'union transformante, dite mariage spirituel. — Ils sont si bien disciplinés par l'ascétisme, si bien réglés par un sévère contrôle rationnel, tellement dominés par la dogmatique et la morale chrétienne, que leur automatisme, à la période théopatique, ne leur fournit que des éléments acceptables à une conscience chrétienne¹. Et M. D... nous montre sainte Thérèse orthodoxe « même dans les plus secrets tressaillements de sa subconscience. »

3. D'ailleurs si ces suites et ces enchaînement n'apparaissent pas aux mystiques il ne faut pas nous en étonner. « *La passivité dépasse en effet ce que le travail antérieur de direction et de construction est conscient d'avoir préparé, et elle ne lui est pas immédiatement consécutive.* Il y a entre cette activité préparatoire et cette passivité toute la sponta-

1. Pages 423 et 75.

néité d'une nature élaboratrice et féconde et tout l'intervalle d'une période d'incubation. »

C'est précisément lorsqu'a cessé la tension de l'effort volontaire que peuvent se produire les phénomènes passifs. Nous en avons conscience nous-mêmes lorsque nous cherchons un mot qui nous fuit ; cessons-nous notre effort, cette détente favorise le fonctionnement automatique de la mémoire. Et M. Delacroix pense donc que ni l'interruption signalée, ni la disproportion du travail mental qui se produit ne doivent nous surprendre¹. Evidemment l'interruption est très normale dans le mécanisme psychologique. Mais la disproportion ne subsiste-t-elle pas ? Toute la question est de le savoir.

1. Page 408.

DEUXIÈME PARTIE

LE MÉCANISME PSYCHOLOGIQUE
DES FAITS MYSTIQUES

CHAPITRE IV

NATURE AFFECTIVE DES PHÉNOMÈNES

Par un procédé qui ne suit point l'ordre de l'observation psychologique, tel auteur, dans ses analyses des états mystiques, semble trop porté à donner à la connaissance une place unique comme caractéristique des phénomènes mystiques pour l'observateur. Leur caractéristique porte à la fois sur l'état affectif et l'état cognitif. Et même, après la passivité qui caractérise leur origine, leur manière de se produire, le trait qui attire le regard, c'est une modification profonde des états affectifs.

Rien d'étonnant si l'on se souvient de ce fait avéré que la vie affective constitue le fond même de notre être, cette part importante et prédominante, sur laquelle se réalisent nos désirs, nos tendances, notre caractère, sur laquelle s'édifient nos sentiments, nos intellects qui en dépendent, notre vie pleinement consciente qui ne nous la révèle qu'imparfaite-

ment. Je parle de l'*affectus* comprenant toute la vie appétitive, volitive, émotionnelle, consciente ou subconsciente.

En réalité le fait mystique est un acte vital, et malgré une apparente simplicité, l'expérience mystique est de réalité complexe comme tous nos actes vitaux. Cette intuition de l'âme, polarisée vers la présence de l'invisible, comprend, selon notre manière schématique de diviser et de concevoir, des éléments affectifs et des éléments cognitifs. Les états mystiques, en leurs éléments soit affectifs, soit cognitifs, sont pareillement infus, reçus, passifs, et quasi expérimentaux, c'est-à-dire attribués à la présence de leur objet. Mais sans doute le sentiment et la pensée sont toujours dans une étroite et mutuelle dépendance, et les facultés que distinguent les analyses psychologiques, ne sont pas, dans la réalité, des entités si distinctes qu'on soit obligé d'inventer péniblement entre elles des voies de communication.

En nous soumettant à nos manières de concevoir clairement, qui divisent trop brutalement, il faut ne pas perdre de vue l'unité harmonique de la vie. Nous aurons occasion d'y revenir, car nous allons rencontrer un complexe que les mystiques ont toujours soin d'allier, « un amour cognitif » et une « connais-

sance amoureuse, » comme s'ils voulaient nous désigner une réalité une et d'aspect multiple. Mais désormais, entrant dans l'analyse du mécanisme psychologique des états mystiques, pour en mieux comprendre le contenu, nous devons forcément décomposer, sauf à corriger les exagérations nécessaires aux opérations abstractives de notre esprit.

Ces problèmes ont été agités dès longtemps, et Suarez, en qui on entend toute l'Ecole, dit Bossuet, nous donne un fidèle écho des disputes qui divisaient les docteurs. Or les uns s'attachaient davantage à l'aspect affectif des phénomènes, et se réclamaient de l'expérience, et exagéraient même jusqu'à affirmer que l'union mystique, la contemplation, consistait exclusivement en acte de la volonté¹, que c'était une union affective (produite par une motion du Saint-Esprit disaient-ils, mais peu importe à la discussion présente, le mécanisme psychologique reste le même). Saint Bonaventure et Gerson en effet émettent cette opinion que ou bien il y a seulement amour « *quod consistat in amore solum*; » ou bien tout au moins c'est de cet amour que résulte une connaissance : « *Ex*

1. Suarez, Lib. II, *De Oratione mentali*. Ch. XIII, *Utrum possit consistere in solo actu voluntatis, nullo existente actu intellectus*.

illo affectu statim sequi cognitionem : nam illud quod sentit affectus, vere intelligit intellectus. » Cette seconde forme serait moins exclusive.

Avant de discuter cette opinion je voulais la mentionner pour montrer combien les théories modernes sont moins neuves qu'on imagine.

I

L'union mystique est union par l'amour.

1. Les sujets éclairés, les directeurs expérimentés, les docteurs théologiques même, dont nous traduisons le langage en termes psychologiques, sont unanimes à reconnaître la part considérable que fait aux états affectifs dans l'union mystique une observation sagace et impartiale des phénomènes. Et je montrerai d'après leurs témoignages et leurs analyses, très conformes aux vues des psychologues, que les modifications affectives sont caractéristiques dans l'union mystique, elles en sont essentiellement constitutives, elles sont même ce par quoi elle est et ce sans quoi elle ne serait pas, autrement dit spécifiques.

Il ne faut pas s'imaginer en effet que les modifications affectives dont nous parlons sont

quelconques. Elles sont passivement infuses dans l'activité réceptive de notre être. Elles sont expérimentales (ou quasi expérimentales) c'est-à-dire apportant la conscience d'une présence transcendente, suavement et merveilleusement sentie. Elles sont, par leur prédominance, inséparables de toutes les descriptions des mystiques, le premier trait de leur expérience à analyser. Elles sont précisément l'élément primordial de l'intuition mystique, ce sans quoi elle ne serait pas ; et depuis le début jusqu'au terme nous avons à les signaler¹.

On peut se reporter aux descriptions que j'en ai données, dans l'étude sur le *Poème de la Conscience*, dans la 3^e partie, et spécialement dans le chapitre sur les étapes de l'amour. Ce sont des états de calme paix, de suavités, de plénitude et de joie, mais parfois aussi d'aridités et de sécheresses, de peines mystiques, particulièrement dans l'extase douloureuse. Mais avec les délices de la jouissance, ou la peine de son indignité et de son exil, persévère pour le mystique un état de tranquillité, de repos, de contentement, dans la volonté unie à celle de Dieu.

1. On s'étonnerait, s'il en est ainsi, de les voir rangées comme dixième ou douzième caractère secondaire de l'état mystique, ainsi qu'a cru devoir le faire le P. Poulain.

L'union mystique, l'intuition contemplative a son principe dans la vie affective, *principium habet in affectu*, dit saint Thomas, et saint Grégoire voit dans la charité, c'est-à-dire l'amour divin, l'essence de la vie contemplative. On est excité par la charité (l'amour) à contempler Dieu; et l'amour y fait trouver des beautés et des délices qui suspendent toute l'âme d'admiration. On ne se lasse pas de contempler ce que l'on admire et ce qu'on aime.

Mais elle a aussi pour terme l'amour cette contemplation. Elle développe l'amour divin dans l'âme, elle a pour effet et pour but d'accroître la charité; elle vient de l'amour et se termine à l'amour. C'est un point avéré par tous.

Elle est aussi en elle-même, précisément un exercice surélevé, surhumain, de cet amour. Garnier de Cisneros, dans ses *Exercices spirituels* qui eurent tant de succès, étudie la contemplation après l'oraison. Il la définit : « *Union d'amour* sans qu'il soit besoin d'aucune considération de l'entendement, » c'est-à-dire qui n'est pas une conséquence des réflexions et des raisonnements préalables. Tous les mystiques doctrinaux ou expérimentaux y voient une « union d'amour » depuis saint Bonaven-

ture, jusqu'à saint François de Sales, sans parler des autres, il serait étrange de transformer ce caractère constitutif, en un caractère de seconde espèce, secondaire, et même classé après huit ou neuf autres, et encore comme un accompagnement¹.

2. Ouvrons le très estimable petit livre du P. de Maumigny, un maître expérimenté, un directeur authentique, d'esprit lucide et bien informé de la tradition, de la doctrine et des livres vivants que sont les expériences mystiques — sa définition de la contemplation (ou de l'union mystique, c'est tout un) est la suivante : « Un regard simple et *amoureux* de Dieu, où l'âme, suspendue *par l'admiration et l'amour*, le connaît *expérimentalement*, et dans une *paix profonde* goûte un commencement de la béatitude éternelle. »

Cette définition met en belle place, on le voit, les modifications de la vie affective, qui ressortent de l'observation des faits, analysés précédemment. Et même les trois grandes divisions qu'adopte cet auteur classent les faits, exactement ainsi, unissant les effets d'amour et de connaissance : 1° le recueillement surnaturel, où la connaissance *et l'amour*

1. Elle (l'union mystique) est accompagnée de sentiments d'amour, de repos, etc. (Poulain, p. 118, 6^e édit.).

ne sont pas *assez intenses pour suspendre les puissances de l'âme*, qui restent entièrement libres d'agir; 2° la contemplation, où la *surabondance* de la connaissance et de *l'amour ravit* au moins partiellement l'intelligence et la volonté; 3° l'union consommée, où *les puissances retrouvent leur pleine liberté d'action*. Ce changement ne vient pas de ce que la *connaissance et l'amour* y sont moins grands que dans la contemplation; au contraire ils sont beaucoup *plus intenses*. Mais l'Esprit-Saint fortifie l'âme de telle sorte que des flots incomparables de lumière et d'amour ne sauraient l'absorber¹.

Or l'état affectif, en toutes ces étapes, est sinon presque unique, du moins prédominant et essentiellement caractéristique. Déjà l'oraison affective, qui est un prodrome très proche des états mystiques, sur la même ligne, par conséquent, et qui s'en distingue parfois à peine, peut nous renseigner. Le recueillement surnaturel et l'oraison affective réunissent quatre caractères communs : 1° un amour de Dieu très pur et très plein de douceur; 2° des affections multiples qui accompagnent cet amour; 3° un grand élan pour le service de

1. De Maumigny, *Pratique de l'Oraison mentale*, II, 57.

Dieu; 4° l'absence de fatigue. Mais le recueillement surnaturel est le premier pas sur la voie mystique et a pour objet de découvrir à l'âme « combien Dieu est *digne d'admiration et d'amour*. A cette vue la volonté s'enflamme d'un amour très pur, et l'âme entre dans une paix à la fois suave et profonde. » Et dans cette paix, dans la joie si douce qui l'accompagne, l'âme trouve ou du moins pressent le lieu de son repos (*Op. cit.*, p. 14).

Dans la contemplation imparfaite, la quiétude, l'oraison des goûts divins a pour caractère propre « une paix profonde et pleine de suavité, qui, naissant au plus intime de l'âme, se répand dans toutes les puissances et parfois déborde sur les sens (p. 73, *Ib.*). Parfois une ivresse spirituelle éclate en transports d'amour si fervents que l'âme en est agitée et fervente sans mesure.

Dans l'union simple, premier degré de la contemplation parfaite, le recueillement s'élève fréquemment jusqu'à « une union très intime de la volonté avec Dieu tandis que l'entendement et la mémoire restent pleinement libres d'agir. » La volonté seule est unie à Dieu, quelquefois et même souvent, nous dit sainte Thérèse¹.

1. Poulain, ch. ix, pp. 133, 19-22, ne veut pas admettre cela. Il oublie que la volonté est consciente de ses actes; il sépare

Dans l'union extatique augmente l'intensité de la précédente, jusqu'à la perte de l'activité des sens extérieurs. « L'âme connaît qu'elle ne veut que son Dieu, mais elle n'aime rien de particulier en Lui; elle aime en Lui tout ce qui est Lui, et elle ne sait pas ce qu'elle aime. » (*Vie*, ch. xx.) L'obscurité de la présence divine n'est pas toujours aussi continuée dans l'extase, nous le verrons en étudiant les éléments cognitifs. Remarquons d'ailleurs que les états affectifs d'aridité ou de peine douloureuse alternent avec ces sentiments de paix, de joie et d'amour.

Enfin l'union consommée, transformante, vient couronner ces manifestations de la présence divine par l'amour. Nous verrons plus tard quelle y est la notion de Dieu présent. Dans la permanence de cette union, Dieu traite l'âme avec une familiarité inouïe. « De temps en temps, dit le P. de Maumigny, résumant les expériences, il la réveille avec une paix et une suavité d'amour qu'aucune langue ne saurait exprimer; de temps en temps aussi, il la blesse d'une blessure toute

trop schématiquement connaître de vouloir. Il semble requérir une connaissance intellectuelle même là où les états affectifs prédominent, et subsistent, et s'imposent principalement à la conscience.

spirituelle, d'une profondeur immense mais exempte de douleur » (p. 118).

3. Inutile d'insister sur cette continuité caractéristique des modifications profondes des états affectifs, sur le fait qu'ils constituent le sentiment de la présence divine (nous allons y revenir tout à l'heure) et caractérisent en se modifiant tous les états qui précèdent et préparent l'union définitive et consommée. Jusqu'à l'élément affectif prédomine. Dieu unit l'âme à lui, selon le mot de sainte Thérèse « en la rendant aveugle et muette.... Elle ne peut comprendre ni quelle est la faveur dont elle jouit, ni comment elle en jouit, *parce que l'extrême plaisir quelle goûte de se voir si près de Dieu suspend toutes ses puissances.* » L'union terminale au contraire donne à l'âme une vision intellectuelle des plus hautes « par une certaine manière de représentation de la vérité, les trois personnes de la Très Sainte Trinité se montrent à elle. »

Cet état ne consiste donc pas uniquement en états affectifs, mais ceux-ci y sont puissants, et les blessures d'amour qui ne se font sentir généralement que là sont éminemment des états affectifs, parfois assez complexes, et refluent de la cime de l'âme sur le corps. « L'âme s'y trouve parfois remplie de douceur

au milieu de l'amertume, de délices au milieu des tourments, » dit saint Jean de la Croix; et l'on se souvient des stigmates de saint François, ou de l'ange de la « Transverbération » de sainte Thérèse.

Mais si la démonstration est suffisamment nette, il faut pourtant en outre faire remarquer que ces modifications des états affectifs doivent être considérés comme ce sans quoi l'état mystique ne serait pas. Voilà pourquoi je n'appelle pas seulement ces modifications essentielles et constitutives de l'état mystique, mais spécifiques. Il suffit de rappeler l'opinion universellement admise. Une extase qui ne serait que lumineuse, ou même qui serait plus lumineuse que chaleureuse, serait suspecte à un saint François de Sales, elle ne lui semblerait pas divine. « Une marque de la bonne et sainte extase, dit-il, est qu'elle ne se prend n'y attache jamais tant à l'entendement qu'à la volonté, laquelle elle esmeut, eschauffe et remplit d'une puissante affection envers Dieu; de manière que si l'extase est plus belle que bonne, plus lumineuse que chaleureuse, plus spéculative qu'affective, elle est grandement douteuse et digne de soupçon¹. »

1. *Amour de Dieu*, l. VIII, ch. vi.

Cela est clair. Il y a des états où la volonté seule semble unie, les autres facultés sont libres et divaguent. Donc l'état mystique existe, et très caractérisé, sans autres modifications que celles de la volonté possédant un bien dont elle jouit. Dieu peut être perçu plus profondément comme un bien précieux, sans être connu plus profondément comme Vérité. L'Etre se communique par ses deux aspects de Vérité et de Bonté, ou par l'un et par l'autre. Or il n'y a pas d'état mystique chrétien qui soit connaissance sans amour, l'inverse serait plus vraisemblable¹. On y serait sans autre connaissance que la conscience de cet amour : on goûte Dieu dans la suavité de cet amour.

La volonté n'a pas pour seul acte de désirer, de tendre vers un bien, mais aussi d'aimer sa possession et de s'y délecter. *Voluntas non hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet, sed etiam ut amet quæ habet et delectetur in illis* (S. Th., pp. 1, 9, 19, a. 1, ad. 2^{mm}). Mais cet état affectif de la volonté peut très bien ne pas produire toujours de grands ébranlements sensitifs, demeurer même très calme, presque imperceptible parfois, tellement il est profond et

1. Amor (sine cognitione) « magis mereretur nomen contemplationis ipse solus, quam sola cognitio » (Suarez, *De Orat.*, lib. II, chap. ix, in fine).

paisible. Le P. Poulain demande quelle « éruption d'amour » il y a dans la quiétude ou les états mystiques d'aridité, c'est mal poser la question. L'*affectus* comprend tous les degrés et toutes les nuances du cœur, de la volonté et de la sensibilité¹.

II

*Aucune raison pour méconnaître le rôle
de l'état affectif.*

En résumé, comme dit un mystique expérimental, Ruysbroeck, l'admirable prieur de Groenendaël : « Il y a attouchement spirituel dans l'unité de notre esprit.... Chacun goûte sa vie selon la force de l'attouchement et selon son amour². » Comment donc expliquer qu'une caractéristique essentielle et spécifique d'un tel éclat paraisse méconnue ou reléguée à l'écart, par un auteur sérieux, dans un ouvrage de

1. *Contemplatio est mentis in Deum suspensae elevatio aeternae dulcedinis gaudia degustans* (Scala Claustalium, cité Maumigny, II, 46, ouvrage attribué à saint Bernard jadis, est de Guigues, prieur de la Grande-Chartreuse, grandement loué par saint Bernard et Pierre le Vénérable). — Voir abbé Saudreau, *L'Etat mystique, sa nature, ses phases*, montre bien aussi les deux éléments inclus dans la contemplation affectif et cognitif, étroitement unis, également essentiels.

2. Ruysbroeck, du suprême degré de la vie intérieure.

valeur. L'auteur a voulu simplifier et insister exclusivement sur une connaissance nouvelle propre à l'état mystique, et cette idée lui a fait méconnaître bien des choses, entre autres la nouveauté et l'importance de l'amour mystique.

1. Il n'a pas redouté, je suppose, de paraître donner trop à la sentimentalité; peut-être, cependant, il n'aura pas été étranger à cette crainte mal fondée de trop présenter la religion comme une affaire de cœur et de sentiment. Mais si la religion a son dogme et sa métaphysique, son histoire et ses institutions, son culte et sa liturgie, elle a aussi la vie individuelle, d'union spirituelle avec Dieu. Or précisément celle-ci ne peut être conçue que comme une vie d'union de cœur avec Dieu, et elle est d'autant plus parfaite que la volonté et le cœur, toutes nos tendances jusqu'au fond de notre être, sont unies et conformées au vouloir divin. Dieu ne se propose pas non plus autre chose dans les grâces qu'il accorde à des êtres que de perfectionner leur cœur et leur volonté et de se les attacher ainsi indéfectiblement.

Rien ne serait plus aisé que de montrer dans la vie spirituelle un travail sur les états affectifs, une éducation de la vie affective. La foi,

et la théologie qui l'élucide, donnent des règles spéculatives à l'intelligence et au vouloir. Mais la psychologie, théorique et pratique, dit assez que les idées pures, abstraites, sans chaleur, nous pénètrent peu et n'agissent guère en nous. Selon l'expression courante, ce ne sont pas des idées-forces. Il faut qu'elles s'imbibent de sentiment, de chaleur, de désir, d'enthousiasme, alors elles s'incorporent vraiment à notre moi, presque entièrement enraciné dans la vie affective, elles font partie de nous-mêmes, elles nous changent, elle deviennent vie et ne restent plus simple pensée. « Combien de fois je crois avoir voulu quand je n'ai fait que penser, » disait l'autre, mais qu'est-ce que vouloir si ce n'est penser, porter un jugement pratique, si l'on ne descend pas dans le vouloir profond, véritablement ancré dans la vie affective, consciente, et plus on le pourra jusqu'aux sous-sols de l'inconscient.

Tous les exercices de saint Ignace qu'on peut prendre pour un bon type de vie spirituelle chrétienne ne se proposent pas autre chose. Et tout y converge dans leur méthode. Ce sage et raisonnable maître savait diriger pourtant, et pour ses enfants il a voulu après le long temps des études spéculatives, au sortir des forteresses studieuses, les envoyer achever

l'éducation de la vie affective à l'école du Cœur « *Schola affectûs.* »

Ils y apprennent à s'attacher le cœur au maître divin et à sa doctrine, ils y adhèrent par le cœur et rêvent de s'y signaler, *affici, insignes fieri*, ce sont là des sentiments nobles, préparés et perfectionnés par tous les stades des exercices spirituels. Il pourra être nécessaire pour une âme ignorante, ou oublieuse, ou paresseuse et lente à aimer, de remémorer et d'éclairer par des considérations et des méditations les vérités de la foi, mais c'est pour réussir à ébranler la volonté et le cœur. C'est là le point important. Dès qu'il est acquis on peut, on doit s'arrêter là et développer cet état d'âme. La prière, les élans du vouloir confirment cet ébranlement intérieur et affectif.

Ceux-là iront loin qui auront le cœur grand et la volonté généreuse, les autres se traîneront et ne progresseront guère : ils n'iront ni haut, ni longtemps, dans la perfection et la sainteté, en proportion des déficits de leur éducation affective. Pourquoi le brisement de cœur dit contrition ? pourquoi s'attacher à chacun des pas du Maître divin de sa crèche à sa croix ? pourquoi ce « troisième degré d'humilité, » qui est une affaire de cœur, une imitation de maître jusqu'en ses abaissements et ses douleurs, en

les aimant par amour de lui? pourquoi ce spectacle charmant du maître s'appliquant à consoler et réjouir les siens? Tout cela pour éduquer le cœur, et l'allécher, et l'attacher; tout cela pour établir l'âme dans l'état d'un instrument conjoint à la Volonté divine et pour la faire vivre en goûtant Dieu en tout et en tous? Tel est le dessein général des Exercices et de la vie spirituelle, et rien ne serait plus facile et plus intéressant que de nous y attarder longuement.

Mais mon but est autre, c'est de montrer que les modifications affectives, caractéristiques des états mystiques, n'ont rien de surprenant pour qui connaît la vie intérieure du christianisme. Ils continuent, par des modalités plus accentuées, avec des explosions plus retentissantes dans la conscience, ce qui s'opère plus secrètement, en toute vie chrétienne sérieusement adonnée à ordonner sa vie selon sa foi.

2. Précisément, me dirait-on peut-être, ce ne peut être caractéristique de la vie mystique, c'est l'amour comme en toute vie ascétique. Mais pas du tout. L'éducation affective de la mystique a cela de spécial qu'elle apparaît à la conscience comme opérée directement par une présence étrangère. L'amour y sent son objet présent. Les états affectifs y sont, je le

répète, passifs au sens de reçus, attribués à une causalité étrangère à la personne, — expérimentaux, ou quasi expérimentaux, atteignant l'objet de l'amour, — sans parler de leur qualité intrinsèque qui dépasse tout ce que nous pouvons produire.

Qu'on se trompe sur l'origine, ou non, ceci est un état psychologique très différent de l'amour ordinaire. De ce que le mot est le même, cela ne veut pas dire que la chose ne soit pas de qualité et d'espèce psychologique fort différente. Il y a états affectifs et états affectifs, comme il y a fagots et fagots. Une jeune fille n'a jamais vu son fiancé, et se commande, par devoir, de l'aimer, *par raison elle l'aime* (l'amour consiste à vouloir du bien à quelqu'un, dit saint Thomas), elle lui est fidèle, elle fait un mariage de raison. Une jeune fille est inclinée doucement vers son fiancé, il est absent, elle le désire, elle le réalise par le souvenir, elle en jouit, *elle l'aime d'amour*. Cette jeune fille se marie, elle épouse l'objet de ses rêves, *elle le possède, elle jouit de l'union légitime* et sacrée, elle jouit de son amour en son époux présent, en ses enfants, gages d'amour. Un géomètre ne voudra-t-il pas que nous distinguions ces trois qualités différentes d'amour : et ne caractérisent-ils point

des *états d'âme* qualitativement différents, je dis dans les réalités. Peu importent les logiques verbales et les grammaires. Il y a amour et amour ; et ce n'est pas seulement la quantité qui diffère, c'est bel et bien psychologiquement la qualité.

3. N'importe, insistera mon zélé contradicteur, ce caractère n'est pas discernable et spécifique. L'intuition mystique provient, vous le dites, d'une expérience, d'une présence sentie. Or c'est là une connaissance expérimentale vraiment nouvelle, vraiment spécifique. C'est là ce qui caractérise essentiellement la mystique. Vous me dites avec sainte Thérèse qu'il s'agit ici moins de penser que d'aimer. Je réponds qu'il s'agit de connaître comme présent ce à quoi nous nous contentions auparavant de penser.

Aussi voyez comme mes deux thèses fondamentales sont lumineuses dans leur énoncé. « Les états mystiques qui ont Dieu pour objet attirent tout d'abord l'attention par *l'impression de recueillement, d'union* qu'ils font éprouver. De là le nom d'union mystique : 1° leur vraie différence avec les recueils de l'oraison ordinaire, c'est que dans l'état mystique, Dieu ne se contente plus de nous aider à penser à lui et à nous souvenir de sa présence ;

mais il nous donne, de cette présence, une connaissance intellectuelle expérimentale — (l'auteur disait jadis une *sensation spirituelle*) ; — en un mot il *fait sentir* qu'on entre réellement en communication avec lui ; 2° toutefois dans les degrés inférieurs (quiétude), Dieu ne le fait que d'une manière assez obscure. La manifestation a d'autant plus de netteté que l'union est d'ordre plus élevé. »

Si vous me demandez la physionomie de cette connaissance que l'on reçoit, la voici : « 1° dans les états inférieurs à l'extase, on ne peut pas dire qu'on voit Dieu ; sauf en des cas exceptionnels. On n'est pas porté instinctivement à traduire ce qu'on éprouve par le mot voir ; 2° ce qui constitue, au contraire, le fond commun de tous les degrés de l'union mystique, c'est que *l'impression spirituelle* par laquelle Dieu manifeste sa présence se fait sentir à la manière de quelque chose d'intérieur, dont l'âme est pénétrée ; c'est une *sensation d'imbibition, de fusion, d'immersion* ; 3° pour plus de clarté, on peut dépeindre ce qu'on ressent en désignant la sensation par le nom de touche intérieure. »

Très bien ! Mais, dites-moi, quel psychologue ne reconnaîtra en tout ceci des états affectifs, dont les modifications sont très accusées ? J'adopte

vos termes et je vous montrerai en ce que vous appelez, assez justement d'ailleurs, une connaissance expérimentale, je vous montrerai un état affectif : c'est lui qui donne le sentiment de présence, c'est dans la suavité de son amour que le mystique connaît Dieu et le possède.

III

L'état affectif constitue ici une connaissance expérimentale.

1. Nous l'avons montré, l'amour mystique, l'état affectif décrit est essentiel, caractéristique, le premier signe sans lequel il est inutile d'examiner plus avant. Si l'âme n'est pas « *comme abîmée dans un océan d'amour* et par suite toute brûlante de charité, » remarque le P. de Maumigny¹, il peut y avoir des lumières précieuses pour instruire l'âme et la diriger, il n'y a certainement pas de contemplation infuse.

Au contraire l'amour spécial, qui fait sentir Dieu, s'allume-t-il, c'est l'état mystique. « Il s'allume dans l'esprit, dit saint Jean de la Croix, un feu d'amour accompagné d'une cer-

1. *Op. cit.*, p. 28.

tainement manière de sentir Dieu ; *on le devine* quoique l'entendement soit dans l'obscurité, et ne distingue rien de particulier. L'âme ne concourt à cet amour que d'une manière passive, parce qu'il est infus surnaturellement. Cet *amour* est déjà *un premier degré* de la très parfaite union ¹. »

Et tout le long des étapes mystiques l'âme, en des phénomènes affectifs, nous est apparue comme *mue*, comme *agie*, par une suavité, par une attirance spéciale d'amour, par une jouissance baignée d'un repos tranquille, d'une paix inénarrable, par où Dieu, dit le mystique, se manifeste présent. Il est reconnaissable non seulement par l'intervention étrangère à la conscience personnelle que marque la passivité, mais par les effets étrangement pénétrants de l'amour ressenti, de tout le cortège des états affectifs qui traversent la conscience ou s'y installent. Tantôt ce sont des explosions passagères, tantôt des états durables, mais toujours la qualité du phénomène affectif en manifeste l'auteur transcendant.

Evidemment, une certaine connaissance, comme en tout sentiment d'ailleurs, est ici

1. *Nuit*, l. II, ch. XI. Ce texte connu est pourtant cité par Poulain, ch. xv, p. 226. Avez-vous donc des yeux pour ne point voir ?

incluse; et plus spécialement dans les états mystiques, l'état affectif expérimental inclut une certaine connaissance expérimentale. A vrai dire le terme de connaissance expérimentale est souvent remplacé dans le langage strictement philosophique par celui de connaissance *quasi* expérimentale. Souvent saint Augustin, saint Bernard disent qu'on perçoit Dieu expérimentalement. Mais remarquez que même chez eux il ne s'agit jamais d'une expérience de connaissance pure, sans amour. Plus sévère dans le choix de ses termes, et d'une époque où la critique a progressé, saint Thomas parle de quasi perception, et de connaissance *quasi expérimentale*. On ne perçoit pas Dieu directement, immédiatement en son essence, comme s'il s'agissait des intuitions de la vision béatifique. Mais de l'effet perçu à la cause, pour la raison ou pour la foi, le pas peut être si rapide que, dans cette expérimentation de Dieu présent en ses effets, on abrège et on interprète. On connaît l'arbre dans le fruit : on goûte le fruit très doux de l'amour, or en cette suavité de l'amour on connaît Dieu par expérience.

Tout au moins, même si on le connaît parfois autrement, le goûter ainsi et le connaître par là c'est déjà l'état mystique. Remarquez d'ailleurs que le mot d'expérience est beaucoup

plus large et peut-être plus exact que celui de connaissance. *Experience rather than Knowledge*, dit très à propos M. de Hügel. « De même que c'est au moyen des sens corporels que nous connaissons expérimentalement les couleurs, les sens, les parfums, et en général les propriétés des corps, de même, dit le P. de Maumigny, c'est au moyen des sens spirituels, merveilleusement perfectionnés par la sagesse, que nous connaissons Dieu par expérience. Cette manière de *connaître Dieu par la suavité ineffable de l'amour divin*, comme on connaît le miel par sa douceur, est beaucoup plus excellente, plus noble et plus délectable que la connaissance acquise par une série d'arguments¹. »

2. C'est en effet une comparaison classique, souvent attribuée à saint Bonaventure, que celle du miel goûté, mettons qu'elle soit de Rodolphe de Bibrach, ou d'un autre, ou de nous-même qui pouvions la trouver avec beaucoup d'autres, cela importe peu au raisonnement. Le tison enflammé, dont on disserte, ou le tison dont on ressent la brûlure; le soleil dont on analyse savamment les couleurs spectrales, ou le soleil dont un paysan balourd ressent les rayons bienfaisants en son champ : ce sont autant

1. *Op. cit.*, p. 58.

d'exemples dont la variété a pour but d'illustrer la différence entre une connaissance abstraite, spéculative, théorique, et une connaissance expérimentale, obscure et confuse dans l'esprit, mais très certaine et très prenante dans l'état affectif qui nous fait prendre conscience de cette sensation.

Or on parlait très bien d'une sensation spirituelle ; l'analogie entre l'intuition sensible, et l'intuition mystique établie, on nous parle de sens spirituels. — Mais ce sont des analogies dans l'expression comme dans les choses. En réalité il s'agit d'états affectifs qu'on s'efforce de nous transcrire, cette sorte de touche, de goût, d'odorat par lequel on tente de donner idée de l'expérience mystique. « Si je lis ou entends lire que le Seigneur est doux, je n'en ai pas pour cela une connaissance expérimentale. Il n'en va pas de même si mon goût spirituel est atteint par la douceur divine et que je puisse dire avec l'épouse : son fruit est doux à ma bouche. »

Il ne s'agit pas là évidemment, comme l'ont remarqué les maîtres expérimentés, d'une suavité telle qu'il s'en rencontre dans toute consolation un peu notable de l'ordre ordinaire. Elle porte en elle une qualité propre, aisée à discerner dans les faits et malaisée à différencier.

cier dans les mots. Mais jamais un expérimenté ne s'y trompera : un palais exercé discernera du sucre de canne, ou du sucre de betterave, ou du sucre de chiffons. Ainsi une douceur de paix divine, mystérieusement goûtée, d'une douceur d'un beau soir où, le cœur en paix avec Dieu et les hommes, on a goûté le septuor de Beethoven. Comme dit Pascal, ce n'est pas du même ordre : et cela se sent plus que cela ne se dit.

Il me souvient d'avoir éprouvé un état dont le souvenir m'est très présent et que je reconnais dans ces lignes. « Un recueillement intérieur se fait sentir à l'âme. Elle respire je ne sais quelle suave odeur; c'est comme si au dedans d'elle-même, dans l'endroit le plus profond, il y avait un brasier où l'on jetât d'excellents parfums. On ne voit, il est vrai, ni la lumière du feu, ni l'endroit où il est; mais la chaleur de la fumée odoriférante pénètre l'âme tout entière, et souvent comme je l'ai dit le corps lui-même y participe. Ne vous imaginez pas néanmoins, que l'on sente de la chaleur et qu'on respire un parfum : c'est une chose beaucoup plus délicate, et je ne me sers de ces termes que pour en donner quelque intelligence. »

Ou, comme dit ailleurs sainte Thérèse : « C'est comme si l'on injectait dans la moelle de

son âme une onction très douce, à la manière d'une grande odeur dont elle serait toute pénétrée. Ce qu'elle éprouve ressemble à ce que nous éprouverions en entrant tout à coup dans un appartement où il y aurait une grande odeur formée non d'un seul, mais de plusieurs parfums réunis. »

3. Est-ce là autre chose qu'un *état affectif dont on prend conscience*, et dans lequel on devine, on goûte une réalité étrangère, invisible, supérieure : la divinité est pressentie, avec plus ou moins de certitude, selon les degrés de communications. Mais partout cette sorte de sensation spirituelle, ce « goût de la vie éternelle, » dit saint Jean de la Croix, est au fond des états mystiques, et c'est une connaissance expérimentale dans un état affectif.

Même au sommet de la contemplation, les descriptions plus sublimes sont analogues. Ces touches, cette paix, ces suavités, — ou si vous voulez peindre les impressions spirituelles par les termes adoptés dans l'ouvrage du P. Poullain — cette sensation intérieure d'imbibition, de fusion, d'immersion, y sont toujours des états affectifs très particuliers, infus et quasi expérimentaux, et c'est là une connaissance si l'on veut, mieux une *expérience savoureusement cognitive, cognitive dans et par la saveur même.*

« Lorsque l'âme s'y attend le moins, et que même elle ne pense pas à Dieu, N.-S. la réveille tout à coup comme par un rapide éclair. Elle n'aperçoit, néanmoins, aucune lumière, ni n'entend aucun bruit ; mais elle entend d'une manière très distincte que son Dieu l'appelle.... Elle sent qu'une blessure d'ineffable suavité vient de lui être faite ; par qui, comment, elle l'ignore ; et cette blessure est d'un tel prix à ses yeux qu'elle n'en voudrait jamais guérir.... Elle savoure dans cette peine un plaisir incomparablement plus grand que dans cette délicieuse ivresse de l'oraison de quiétude où il n'y a aucun mélange de souffrance. »

Or ce goût, ce toucher spirituel (cette vue dans les états supérieurs, nous en reparlerons) sont d'après les mystiques, tel saint Jean de la Croix, les connaissances sublimes et amoureuses propres à l'état d'union. « Elles sont l'union même et consistent dans une mystérieuse touche de la Divinité, au fond intime de l'âme. C'est Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte, mais non sans doute, avec la plénitude et l'évidence de la claire vision béatifique. »

Cette connaissance expérimentale incluse dans l'état affectif décrit est d'après les mystiques une connaissance de foi, perfectionnée

par le don de sagesse, mais qui n'est pas destinée à remplacer la foi. « *La foi conserve le premier rang, remarque nettement le P. de Maumigny, sa connaissance l'emporte de beaucoup en dignité et en certitude.* »

Nous pouvons comprendre dès lors comment cette intuition se décompose pour nous en regard simple et amoureux, intuition affective et cognitive, à la fois obscure, simple, confuse : elle est la prise de possession d'un état affectif. « Dès que l'âme se met en présence de Dieu elle *entre en possession de cette paix profonde* où elle boit à longs traits les eaux vives de la sagesse et de l'amour, dit saint Jean de la Croix¹. Et plus loin « que l'homme spirituel apprenne à se tenir dans un paisible recueillement et *un amour attentif* en présence de son créateur, même quand son impuissance à méditer lui ferait craindre d'y être oisif. Peu à peu, ou plutôt très promptement, il *sentira une paix ineffable envahir son âme*, et il se verra comblé d'admirables et sublimes connaissances, *au milieu des délices du repos divin.*

Il est curieux de voir comme sainte Catherine de Gênes identifie à Dieu cette Paix qui est au centre d'elle-même. Elle le nomme

1. *Montée du Carmel*, liv. II, ch. xiv, xv.

l'Amour, la Paix. « L'amour divin est Dieu infusé par son immense bonté dans nos cœurs. » « La Paix est Dieu. » Voulez-vous que je vous montre ce qu'est Dieu « la Paix » cette paix que nul ne trouve, et qui vient de lui¹. Comme disait Pascal, c'est « Dieu sensible au cœur². » Ou si vous préférez saint Augustin : « *Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio, quid erit, quod vita ista non erit.* » Ces modifications des états affectifs paraissent si puissantes, si pénétrantes, qu'elles sont comme une inchoation de l'autre vie. (Conf. X, 40.)

1. De Hügel, I, 265. Lisez les textes, Poulain, 104-118, et vous les interpréterez comme ci-dessus.

2. Suarez termine son étude (*De Oral.*, lib. II, ch. viii) par ces lignes : il avoue « *amorem posse multum juvare ad perfectionem cognitionis Dei, amorem quodommodo habere primarias partes in Theologia mystica, posseque multum impediri amoris ardorem si perfectio cognitionis extra ipsum quaeratur.* »

Les psychologues modernes qui donnent à l'état affectif, dans leurs analyses de l'état mystique, une place exclusive, exagèrent donc et ont des vues incomplètes. Ainsi André Godfernaux, dans « *Le sentiment et la pensée*, » voit dans l'extase « un envahissement de la conscience par un état affectif pur. » Pour lui en cet état extrême « toute pensée ayant disparu, le sentiment occupe seul la conscience sous la forme d'un état affectif intense, c'est la perception directe du non-moi, » et précisément il avait donné cette définition :

« L'extase n'est que l'absorption de la conscience dans le non-moi par l'amour sans bornes¹. »

Ces considérations paraissent avoir fait impression sur M. Ribot, car il écrivait dans la *Revue philosophique* en juin 1902 que pour le moment précis de l'extase, il approuve les constatations : « Retour à l'état affectif pur, presque indifférence non connu, seulement senti. » S'il n'était, dit-il, « superflu d'en fournir des preuves, on en trouverait abondamment dans les écrits des mystiques. » Les preuves ne seraient pas inutiles ou alors il faudrait préciser ce qu'on entend par « non connu » : non parfaitement connu, soit, mais connu partiellement, semble-t-il, et tout au moins d'une façon confuse ne fût-ce que parce qu'on l'a senti.

M. Leuba dans son étude sur les *Tendances fondamentales des mystiques chrétiens*² note aussi un « affranchissement graduel des impressions externes, des images et des idées, aussi bien que des sensations internes, à l'exception de celles qui constituent le côté affectif de l'émotion et du sentiment. L'auteur a justement remarqué dans l'état mystique des chrétiens cette caractéristique de l'amour. « Le sujet entre dans l'extase mystique par la communion avec Dieu, et il reste en rapport avec lui aussi longtemps que la conscience dure. Cet état est dominé par des sentiments tendres : l'extase mystique est une *extase amoureuse, au moins chez les mystiques chrétiens*. » Ceci est exact et différencie le mysticisme religieux chrétien du mysticisme purement philosophique, le mysticisme des néo-platoniciens d'Alexandrie, par exemple. Il n'est pas un procédé philosophique de connaître l'un, l'intelligible, mais une poursuite du divin, du Dieu vivant, qu'il croit atteindre et posséder par l'amour. Mais cela ne veut pas dire que l'état affectif soit ici exclusif de toute connaissance, nous avons déjà commencé de le montrer.

M. Murisier dans les *Maladies du sentiment religieux* ne se contente pas de constater des modifications affectives essentielles à l'état mystique. Son étude assez imparfaite, incomplète, et même inexacte assez souvent, avait quelque mérite en 1901, mais elle a été bien dépassée par les belles études de M. Delacroix. Des troubles affectifs sont pour lui à l'origine des tendances mystiques et causent au sujet la souffrance de la diversité, le contraste de l'idéal et de la réalité, mais aussi « un conflit qui se produit entre les éléments de son moi réel. » Et le besoin religieux naît du désir d'échap

1. *Op. cit.*, pp. 55-57, p. 17.

2. *Revue philosophique*, nov. 1902, pp. 447-454.

per à ces troubles affectifs, et en même temps organiques et intellectuels, de l'excès de diversité. Au terme la vie mystique aboutit au contraire à un « excès de systématisation et d'unité, qui est l'extase. Et dans cette extase « l'élément affectif prédomine dès le début » et même « subsiste seul ou à peu près. » M. Murisier confond aussi des états assez distincts et s'imagine que « les conditions organiques de l'émotion, et de l'émotion mystique en particulier, n'échappent pas entièrement aux prises de la volonté et peuvent être réalisées en une certaine mesure par des moyens artificiels. »

Assurément toutes ces assertions exclusives sont exagérées et ne concordent pas avec les faits. M. Delacroix les a serrées de beaucoup plus près que ses devanciers de l'école psychophysiologique expérimentale. Il poursuit son enquête depuis les premiers recueils surnaturels jusqu'à l'union transformante, décrite en la 7^e demeure de sainte Thérèse. Il n'en reste pas à l'extase, état de brève durée et qui n'est pas le sommet de l'évolution mystique. Et en somme son exposition peut très bien concorder avec la nôtre, il serait facile de le montrer. Il a mis l'élément affectif en belle place, mais il n'a pas exclu l'élément cognitif. Il a très bien vu quel complexe était l'expérience mystique qui n'est ni pur sentiment, ni connaissance pure. « De là vient la difficulté de ramener cette intuition à une forme précise, au sentiment et à la connaissance, elle n'est point connaissance, si l'on entend par ce mot une implication logique de représentations; elle n'est point sentiment si l'on entend par ce mot la conscience d'états organiques, ou la conscience du rapport des représentations entre elles. Il y a dans cette intuition avant tout la conscience d'une attitude nouvelle... un acte en somme et l'aperception d'une spontanéité. » (Page 392.)

CHAPITRE V

NATURE COGNITIVE DES PHÉNOMÈNES D'UNION MYSTIQUE

I

Les connaissances perfectionnées par les états affectifs.

1. Ce n'est pas à dire que l'état mystique ne comporte pas d'autres éléments cognitifs que cette connaissance incluse dans le fait d'éprouver Dieu, de le sentir, d'en avoir dans la volonté, le sentiment, — l'appétit sensible, parfois — des élans, des impressions, des désirs, des goûts, des admirations. La contemplation peut atteindre Dieu plus directement et par éclairs d'illumination, dans l'extase, ou d'une façon plus permanente dans l'état d'union transformante. Mais de plus, et c'est là ce que nous montrerons tout d'abord, toutes les connaissances acquises sur Dieu et les choses de la foi,

peuvent s'illuminer et s'intensifier, sous l'action de l'amour.

Les grandes pensées viennent du cœur, dit Vauvenargues. L'état affectif, le désir amoureux, il est certain, concentre l'attention et prépare à contempler la beauté ; — l'état affectif, l'amour incline à l'admiration, qui fait voir et goûter la beauté ; — l'état affectif expérimental, qui possède la beauté dans l'amour, *illumine toutes les connaissances* qu'on avait de cette beauté. C'est le propre de l'amour, de faire « cristalliser » toute l'âme, comme l'explique si joliment Stendhal, et ce qui est vrai de l'amour profane est vrai de l'amour mystique. Il est très normal que le mécanisme psychologique soit ici très apparenté. L'amour mystique savoure donc et par là connaît mieux, il possède en goûtant, l'objet divin présenté par la foi.

Si sur les simples connaissances de la foi ordinaire Dieu plaçait l'amour si caractéristique des mystiques, il y aurait un état d'admiration, d'amour et d'illumination mystiques. Car il serait puéril de nous dire : l'amour suppose une connaissance antécédente ; les connaissances de la foi, méditées, approfondies, goûtées, précédemment par le mystique, ne sont-elles pas en lui un acquit, un trésor, un avoir, un *habitus* ? Sur ce fond même, inconsciemment possédé

même lorsqu'il n'y pense pas explicitement, la force subconsciente, dira le psychologue expérimental pur (la grâce divine dira le mystique), qui use des dons déjà reçus, les illustre et en ajoute. Elle peut construire un état affectif puissant qui fait délicieusement goûter ces connaissances déjà acquises.

D'ailleurs la grâce intérieure peut très bien ne pas offrir d'objets nouveaux à connaître, mais illuminer dans l'objet déjà connu un aspect nouveau, comme le remarquent les théologiens. Les *Yeux de la Foi* voient de nouveaux indices¹. Or ici dans les états mystiques ces yeux de la foi sont aidés particulièrement, un même « indice » les illumine plus profondément, des indices nouveaux sont aperçus. La théorie théologique s'accorde fort bien avec la théorie psychologique. Les deux connaissances naturelle et surnaturelle se continuent. L'une dépasse l'autre, mais l'englobe. « Pense à n'importe quoi, dit l'auteur de *l'Aiguillon d'amour*, et tu y trouveras une grande matière d'aimer ton Créateur. » Aussi les saints « entraient en extase à la vue d'un brin d'herbe. » L'amour leur suggérerait un indice de la Bonté, de la Beauté, de la source infinie de l'Etre. Telle une

1. Rousselot, *Les yeux de la Foi. Recherches religieuses*, n° 29, p. 256.

mère ou une amante découvre sur un léger indice la présence de son enfant ou de son fiancé.

Les psychologues de l'école moderne psychophysiologique auront retrouvé surtout, il faut s'y attendre, ces caractères. L'amour fixe l'attention, organise et clarifie le contenu du sujet : celui-ci donne alors son maximum et ne le dépasse pas, selon ceux qui n'admettent d'autre invention étrangère à la conscience personnelle que l'activité créatrice et constructive du subliminal. Ainsi MM. Ribot, Godfernaux, Leuba, Murisier, ou Delacroix, si ce dernier ne dotait la subconscience du pouvoir de dépasser la nature du sujet.

Suarez montrait jadis non moins distinctement le rôle psychologique de l'*affectus* pour accroître et parfaire les connaissances dans la contemplation. Il montrait que cet acte vital ne peut être sans une expression vitale de connaissance ou d'amour, que la volonté ne peut être ébranlée sans une connaissance préalable. Et là peut-être la discussion pourrait être ramenée à des termes plus précis, l'amour passif des mystiques suppose-t-il toujours une nouvelle connaissance passivement reçue, ou les connaissances préalables de la foi n'y suffisent-elles point? Or il reconnaît parfaitement que

dans son haut état d'âme le contemplatif ne cherche pas à accroître sa connaissance « *non est sollicitus ab inquirenda majori Dei cognitione,* » mais bien à parfaire une union qui s'opère surtout par l'amour, « *sed de perficienda unione ad ipsum quæ principaliter est per caritatem.* »

Toutefois du fait même des modifications affectives de délectation, de douceur spirituelle, résulte pour l'intelligence une plus intime, et de quelque façon plus claire, connaissance de la vérité contemplée. Car tout nécessairement les sentiments, les motions de la volonté, qui pénètrent l'âme, qu'elle expérimente, écartent toute distraction, toute inquiétude, et par là l'amour accroît et parfait la connaissance contemplative : « *Ex hoc ipso affectu cum delectatione et spirituali dulcedine... sequitur in intellectu intimior quaedam et suo modo clarior cognitio*¹. »

2. Ce n'est pas autre chose que le livre de M. Ribot sur l'*Attention* s'efforce d'élucider et d'illustrer, par des observations et des remarques sur le développement de l'attention spontanée sous l'influence des états affectifs, dans les états normaux ou anormaux : attention spontanée

1. *De orat.*, lib. II, ch. XIII.

plus puissante que la volontaire, et dont le mécanisme produit, montre le moderne psychophysiologiste, la distraction, l'idée fixe, l'extase. Il nous retrace cette gradation insensible, qui concentre, exalte et polarise, dirai-je, tout l'individu¹.

Les grandes attentions sont toujours causées et soutenues par les grandes passions. Fourier, dit Arago, reste turbulent et incapable d'application jusqu'à l'âge de treize ans : alors il est initié aux éléments des mathématiques et devient un autre homme. Malebranche prend par hasard et avec répugnance le traité de l'*Homme* par Descartes ; cette lecture « lui causa des palpitations de cœur si violentes qu'il était obligé de quitter son livre à toute heure et d'en interrompre la lecture pour respirer plus à son aise, » et il devient cartésien. Et l'on pourrait parler de Newton et de tant d'autres.

Toutes les causes affectives de l'attention spontanée peuvent varier et croître de la surprise à l'étonnement, à la stupéfaction, finalement à l'effroi et à la terreur, qui sont des états affectifs très intenses, et aussi la joie et l'enthousiasme. Mais n'est-ce point le lieu de rappeler que le mystique saint Bernard signale l'admiration, sous le coup de l'amour, comme

1. *Attention*, pp. 15, 39.

le premier degré de la contemplation. Il n'y a nulle difficulté à le faire s'entendre avec Descartes qui voit dans l'admiration « une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires, » ni même à reconnaître les conséquences physiologiques de cette attention spontanée en grossissement qu'est l'admiration. L'influx nerveux augmente et agit sur les muscles pour entretenir et fortifier la tension de tout l'individu attentif.

Si puissante dans l'état normal, l'attention spontanée, sous l'influence des sentiments, peut produire des effets fort curieux, la distraction par exemple. Nous ne parlons pas du distrait dispersé et dissipé, qui pense successivement à cent choses diverses. Mais il s'agit du distrait absorbé, comme un grand savant dans ses recherches, ou un grand amoureux, dans le sentiment de présence intérieure qui l'enchanté. C'est donc ici une attention spontanée, envahissante et absorbant la conscience sur tel point. C'est une *hypertrophie de l'attention*, « la prédominance absolue d'un état, ou d'un groupe d'états, qui devient stable, fixe, qui ne peut être délogé de la conscience¹.

1. *Ib.*, p. 118.

Cette attention absorbante peut devenir une idée fixe. Elle se présente avec ses notes physiologiques ou psychologiques, comme le terme extrême de la faculté d'inhibition dans une attention à son plus haut degré. Un état de conscience prédomine, mais par suite de conditions organiques spéciales, il dure, et la conscience ne revient pas à son état normal de changement ou de lutte entre états hétérogènes. La volonté est impuissante à réagir, et le sujet le sent avec peine et angoisse.

L'extase dans ce mécanisme apparaît comme la forme aiguë de l'hypertrophie de l'attention, dont l'idée fixe serait la forme chronique. La volonté la subit, impuissante à l'empêcher, c'est son côté négatif¹, mais le côté positif serait l'exaltation de l'intelligence. C'est une « contemplation profonde, avec abolition de la sensibilité et suspension de la faculté locomotrice. » Du moins elle peut aller jusque-là : l'exaltation vive de certaines idées absorberait tellement l'attention que les sensations seraient suspendues, les mouvements volontaires arrêtés, l'action vitale même souvent ralentie. Et M. Ribot rappelle d'après des biographies célèbres les extases dites naturelles d'Archi-

1. *Maladies de la Volonté*, ch. v. *Attention*, p. 139.

mède, de Newton, de Pascal, etc. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de ces histoires, vraies ou fausses elles sont « vraies psychologiquement, » c'est-à-dire elles sont bien dans la ligne du mécanisme psychologique.

3. Mais si l'on prend l'*extase des mystiques*, l'extase franche, négligeant tous autres caractères physiques ou psychiques, nous pouvons étudier son aspect « d'extrême activité intellectuelle, » « un état d'idéation intense et circonscrit. »

La vie entière ainsi ramassée et concentrée « élève l'intelligence à sa plus haute puissance sans la transformer, utilise son contenu, soit par images, soit par idées pures. » Cette forme supérieure de l'extase réalise même parfois le monoïdéisme complet absolu, c'est-à-dire la parfaite unité de la conscience qui ne consiste plus qu'en un seul état sans changement.

« Si l'on compare l'activité psychique normale à un capital en circulation, sans cesse modifié par les recettes et les dépenses, disait M. Ribot dans les *Maladies de la volonté*¹, on peut dire qu'ici le capital est ramassé en un bloc; la diffusion devient concentration, l'extensif se transforme en intensif. Rien d'étonnant donc, si

dans cet état d'éréthisme intellectuel, l'extatique paraît transfigurée au-dessus d'elle-même.... Chaque intelligence au moment de l'extase donne son maximum. »

Et ce maximum aboutit à une unification de la conscience, une marche vers l'unité absolue, dont on nous donne la description par étapes d'après le *Castillo interior*¹. Alors selon des lois psychologiques reconnues « l'abolition même de la conscience, nous dit-on, est atteinte par son excès d'unité². » Les mystiques eux-mêmes le déclarent (dans leurs états inférieurs à l'union finale transformante aurait dû dire M. Ribot) « à ce point extrême la conscience ne peut durer. » Et on nous déclare pourquoi « cette instabilité qu'ils expliquent à leur façon par leur indignité d'un pareil bonheur, par l'impossibilité pour un être fini de devenir infini, s'explique en réalité par des causes psychologiques et physiologiques. La conscience est placée en dehors de ses conditions nécessaires d'existence, et les éléments nerveux qui

1. Je l'ai citée. *Revue de Philosophie. Faits mystiques*. Février 1902. J'en ai loué la sincérité d'observation. Mais il n'est pas inutile d'en relever les inexactitudes.

2. Dans *Maladies de la Volonté*, p. 139, M. R... nous parle de l'incapacité à l'action des contemplatifs, dont l'extase a donné le secret. Il oublie que l'extase n'est que transitoire, que les grands mystiques sont de grands actifs, que l'état terminal le plus élevé concilie contemplation et action.

sont les supports et les agents de cette prodigieuse activité ne peuvent y suffire longtemps. Alors on retombe à terre, on redevient « le petit ânon qui s'en va paissant¹. »

Ces explications d'abord omettent, et la chose est notable, l'état le plus mystiquement éminent et caractérisé, l'union transformante : mais même dans les états passagers et inférieurs, et plus intimement liés à des modifications organiques, entraînant l'aliénation des sens, comme les recueils surnaturels plus ou moins profonds, plus ou moins extatiques *on ne peut parler d'abolition de la conscience que dans un sens assez relatif*. Il ne s'agit que de la conscience du monde extérieur, ou de la conscience très réflexe du moi, c'est là ce que sainte Thérèse entend par « être privé de sentiment. » Au contraire il est manifeste que la conscience de l'état intérieur, — quel qu'il soit, affectif, ou cognitif, ou les deux ensemble, un état complexe et simple à la fois « un complexus de sentiments qui enferment une connaissance² » — cette conscience-là ne disparaît pas.

Et ces remarques que j'émettais à mes leçons de 1903, à l'Institut catholique, sont partagées maintenant par des psychologues éminents.

1. *Attention*, p. 150.

2. Delacroix, p. 387.

L'intuition mystique ne suppose pas nécessairement une anesthésie sensitive et sensorielle, et de l'inhibition intellectuelle, bien que parfois elle s'accompagne de ces symptômes. Elle comporte une « *conscience plus ou moins précise d'être au fond même de l'être....* L'annihilation de la pensée, comme la suppression de l'action, les phénomènes nerveux et les visions, caractérise une forme de mysticisme, mais n'en constitue pas l'essence¹. »

4. On a remarqué² que M. Ribot paraissait se contredire. Après avoir admis dans l'extase l'exaltation de l'intelligence et le monoïdéisme presque absolu, il en faisait comme je l'ai dit « un progrès continu d'appauvrissement intellectuel et de simplification à outrance. » Suivant les remarques de A. Godfernaux, il lui paraissait que « le moment de l'extase vraie n'est pas monoïdéique, mais *aïdéique*, c'est-à-dire un retour à l'état affectif pur, presque indifférencié, non connu, mais seulement senti³. »

M. Ribot n'a sans doute pas fait la synthèse de ses notions sur les mystiques, mais ses contradictions ne sont peut-être qu'apparentes. Quand il s'est occupé de l'attention qui, sous

1. Delacroix, p. 391.

2. Poulain, 291.

3. *La logique des sentiments*, p. 171.

l'influence des états affectifs, s'absorbe dans un monoïdéisme intellectuel, il a vu une exaltation de l'intelligence. Mais à côté ou au delà, en étudiant les sentiments, il a pu s'apercevoir que l'attention s'absorbait dans l'état affectif lui-même. Il eût été plus exact, et plus près du vrai, si au lieu de proclamer l'abolition de la conscience, il avait vu que l'attention de la conscience, sous l'influence d'états affectifs, peut être absorbée dans une opération intellectuelle, ou dans un sentiment affectif pur, ou mieux, prédominant; *s'il y a une extase de l'intelligence, il y a aussi une extase du cœur et de la volonté*. Les mystiques distinguent parfaitement les deux : saint François de Sales montre très bien que tantôt l'extase est plus lumineuse que chaude, tantôt plus chaude que lumineuse.

Les mystiques doctrinaux et théologiens remarquent nettement que la vue de la beauté peut transporter d'amour — ou l'amour peut faire découvrir des beautés. La foi plus vive peut développer plus de charité, ou la charité plus vive renforcer la foi. Autrement dit, *une adhésion intellectuelle plus vive et plus claire peut décupler l'amour et l'admiration; ou un amour plus suave et plus profond peut intensifier les connaissances, ou en découvrir même*

de nouvelles. Est-ce plus de foi qui perfectionne plus d'amour, ou plus d'amour qui perfectionne plus de foi? La question est controversée nous dit-on¹. Il paraît évident que même l'extase d'intelligence « ou de foi plus éclairée » chez les mystiques, devient telle sous l'influence de l'amour « ou charité; » la charité est le principe, le terme et le mode. L'état affectif est d'ailleurs indispensable à la foi, elle suppose le *pius affectus credulitatis*. Mais il demeure que l'unification et la concentration de la conscience, sous l'influence des états affectifs, peut prendre possession de plus d'amour, ou de plus de lumière, ou des deux simultanément. En tout cas l'expérience mystique inclut donc des états tout ensemble cognitifs et affectifs.

II

Intuition intellectuelle sans images affirmée par les mystiques.

Nous avons montré l'expérience, la connaissance expérimentale d'une présence transcendante, incluse dans les états affectifs: nous avons montré les états affectifs intensifiant les con-

1. Voir P. de Maumigny.

naissances, en concentrant sur eux l'admiration et l'amour. Y a-t-il plus? Oui, nous avons réservé jusqu'ici l'analyse d'un pouvoir cognitif particulier qui ressort des documents, des expériences personnelles. Les sujets en ont conscience pendant, — en ont souvenir après, — ils sont capables de s'analyser, j'entends ceux qui comptent et dont nous parlons. On ne peut donc négliger leur témoignage.

Il est vrai qu'il s'agit ici *moins de penser que d'aimer*, c'est leur expression. Mais pourtant ils disent aussi qu'une nouvelle relation avec Dieu leur fait connaître dans une intuition, mais obscurément encore, l'Etre parfait, une plénitude d'être et une partie des secrets divins. D'une manière générale, cette connaissance consiste à prendre conscience de Dieu présent, perçu d'une certaine manière; — uni à l'âme, la transformant; — lui communiquant sa vie divine, agissant en concours avec elle. Telle est la marche ascendante, suivant la force de l'action supérieure, envahissante, divine. Elle saisit d'abord le cœur, la volonté, et illumine peu à peu et de plus en plus, en se communiquant jusqu'aux régions supérieures de l'esprit, — tout au moins quelquefois, par éclairs, ou de façon durable.

Cette connaissance quasi expérimentale

avons-nous vu qui fait le fond des états mystiques est une expérience à la fois affective et cognitive. On goûte « la chose¹, » on ne la comprend pas. C'est Dieu sensible au cœur. L'Etre s'est donné moins sous l'aspect de la vérité que de la bonté, moins de la doctrine que de la vie : moins comme terme de la spéculation, que de la finalité interne du fond de notre être. Et cette connaissance est toujours mêlée d'obscurité, de ténèbres, et cela d'autant plus que la lumière est abondante. Car, disent les mystiques, il n'y a nul rapport entre l'Etre souverain perçu et toutes les *connaissances acquises antécédentes*. C'est cela qu'il nous faut désormais bien nettement apercevoir.

D'ailleurs quel est le mode de cette connaissance, — qui éclate parfois en éclairs plus lumineux, sur le fonds d'expérience affective et cognitive de possession amoureuse, de présence sentie? — La nature de cette connaissance plus purement intellectuelle ne nous est donnée en d'autres renseignements que ceux des mystiques eux-mêmes, dans leurs analyses nettes d'un état de conscience nette, nettement définie. Saint Bernard, saint Augustin, saint Ignace de Loyola sont des intelligences supérieures et

1. Cette admirable réserve dans l'expression est de saint Jean de la Croix.

calmes, des génies hardis mais sages et capables de s'analyser. Sainte Thérèse, — sans parler de sainte Catherine de Gênes si admirablement étudiée par M. de Hügel, de sainte Catherine de Sienne et des autres — est une psychologue de première force, comme observation et comme analyse. Si parmi les mystiques un François d'Assise épanoui, joyeux, paraît surtout un poète, un amoureux, un artiste, un saint Jean de la Croix austère est aussi un docteur, analyste subtil et profond.

Or ils affirment connaître par intuition, dans une vision ou plutôt connaissance intellectuelle sans images, cet Etre présent qu'ils appellent Dieu, et par un mode de connaître qui dépasse tout ce qu'ils peuvent expliquer. Il me paraîtrait léger de dire qu'au réveil parfois nous croyons aussi, parfois, avoir eu des idées de génie... désormais envolées. C'est une illusion de connaissance. Mais au réveil nous avons plus ou moins tôt la conscience d'avoir été dupés par l'illusion dans le sommeil. Il n'en est rien pour les mystiques, bien au contraire.

1. « Cette contemplation mystique, dit saint Jean de la Croix, est si simple, si spirituelle et générale, que l'intelligence la reçoit sans être enveloppée *dans aucune espèce d'image* ou de représentation *capable d'être reçue par les*

*sens*¹. » — « Lorsque le Dieu Très Haut vient rendre visite à l'âme, celle-ci reçoit *quelquefois* la faveur de *le voir* ; elle le voit alors en elle-même, *sans forme corporelle*, plus clairement qu'un homme mortel n'en voit un autre. Les yeux de l'âme éprouvent alors une *plénitude spirituelle*, dont je ne puis rien dire parce que les paroles et l'imagination sont impuissantes à l'exprimer, » dit sainte Angèle de Foligno. — Dépeignant la contemplation la plus élevée, Alvarez de Paz remarque : « L'âme connaît Dieu dans le fond d'elle-même, et *elle le voit pour ainsi dire* plus nettement qu'elle ne voit la lumière matérielle avec les yeux du corps.... *Ni les sens, ni l'imagination* n'ont la moindre part à cette vision ; tout se passe *dans la cime de l'esprit*². »

2. Bien entendu *cette intuition intellectuelle* reste obscure, elle est le rayon de la ténèbre divine. « Si en voyant Dieu³, note le pseudo-Aréopagite, on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais quelque-une des choses qui viennent de lui et que nous pouvons connaître » et saint Jean de la Croix écrit : « La contemplation ne donne qu'une connaissance générale et obscure, au

1. *Nuit de l'Ame*, II, 17.

2. Voir Poulain, p. 293. *Citations*, après ch. XVIII.

3. *Lettre*, I.

moyen de laquelle l'entendement ne parvient pas à connaître distinctement ce qui est présenté. »

3. Mais malgré une certaine réduction de la conscience à une unité telle qu'à ce moment on doit perdre de vue la distinction du sujet et de l'objet, il n'en reste pas moins dans la mémoire un souvenir conscient très net. Revenu à soi-même, précisément on peut mieux analyser. Retenez ceci de deux citations; — Tauler : « L'esprit est transporté *au-dessus de toutes les puissances*, dans une sorte de solitude immense dont nul mortel ne peut parler convenablement. C'est la mystérieuse ténèbre où se cache le bien sans bornes. On est admis et absorbé *dans quelque chose d'un*, de simple, de divin, d'illimité, *tellement que semble-t-il, on ne s'en distingue plus*. Je parle, non de la réalité, mais de l'apparence, de l'impression ressentie. Dans cette unité, le sentiment de la multiplicité s'efface. Quand ensuite ces hommes reviennent à eux-mêmes, ils retrouvent une connaissance des choses plus lumineuse et plus parfaite. »

Sainte Thérèse précise encore : « Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, puisque durant cette union elle ne voit, ni n'entend ? Je réponds qu'elle ne *le voit pas alors*,

mais qu'elle le voit clairement plus tard, après qu'elle est revenue à elle-même; et elle le sait, non point par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner¹. »

Il faut bien comprendre cela d'après tous les contextes des mystiques. Quand ils nous parlent d'obscurité, c'est l'incompréhensibilité de la réalité transcendante et divine qu'ils désignent. Quand ils parlent d'absence de conscience réfléchie, ils excluent le retour sur soi, mais non la connaissance claire de ce qui se passe en eux et qu'ils retrouvent plus vive pour l'analyser plus tard. N'est-ce pas ainsi en bien d'autres ordres : c'est après coup qu'un artiste peut profiter de ses expériences pour les peindre; les lumières et les sentiments s'éprouvent d'abord vitalemt, on les détaille, on se les dit par le menu, pour soi et les autres, seulement ensuite.

4. C'est une intuition intellectuelle pure, dont nous n'avons guère idée. Cela nous paraît invraisemblable. C'est possible. Mais des sujets capables de s'analyser, des penseurs, des phi-

1. Cf. Maréchal, p. 99, cite Tauler, 1^{er} sermon pour 2^e dim. après Epiph., et sainte Thérèse, Château, V, I. — Pourquoi le P. Poulain supprime-t-il les deux lignes soulignées où sainte Thérèse nous montre qu'elle voit clairement une fois revenue à elle-même? Ces mots ne nous gênent pas, au contraire.

losophes, comme un Alvarez de Paz, remarquent cette étrangeté et n'en affirment pas moins le fait : « L'esprit voit Dieu. Il *n'y arrive pas en niant* ou en retirant de lui quelque chose, comme quand on dit : Dieu n'est pas limité ni fini. Ce n'est pas *non plus en affirmant* de lui quelque chose, en le lui attribuant, comme lorsqu'on dit : Dieu est bon et sage. Mais c'est en *regardant* la grandeur divine sans mélange, dans la tranquillité d'un jour serein. Certes, ô lecteur, quand tu vois la lumière avec les yeux du corps, tu n'y arrives pas par des rapprochements d'idées.... Tout simplement tu vois la lumière. De même l'âme, dans ce degré de contemplation, *n'affirme rien, ne nie rien, n'attribue rien, n'écarte rien*, mais dans un plein repos *elle voit Dieu*. On me dira : c'est étonnant, ou plutôt incroyable.... Je l'avoue, c'est étonnant. Pourtant le fait est très certain. » (*De Inquisit. pacis*, V, III^e p., ch. xiv.)

Le fait existe donc tel qu'il est décrit. Et quand une femme de sens comme sainte Thérèse dit qu'on ne voit pas (par images visuelles), qu'on ne comprend pas quelque chose, le philosophe la complète ; on ne nie pas, on n'affirme pas, on regarde. Après être revenu à soi on sait parfaitement ce qui s'est passé.

III

*Les modernes rejettent cette connaissance
comme une illusion.*

Les psychologues de l'école physiologique se sont évertués à rejeter cette affirmation d'une connaissance purement intellectuelle. Ils ne veulent y voir qu'une illusion de connaissance ou une interprétation apportée après coup à l'expérience. Ni l'une ni l'autre de ces explications ne paraît tenir un compte suffisant des analyses de l'expérience mystique.

1. Pour A. Godfernaux, l'extase ne fait que grouper des éléments de conscience déjà possédés par le sujet et tend de plus en plus à faire place à un état purement affectif¹. Après coup on pourra chercher et trouver des « justifications, » mais c'est l'illusion de « clartés réservées à ceux qui aiment. » Aussi l'illumination intellectuelle des mystiques est purement traitée de chimère illusoire. « Nous avons tous en dormant rêvé que nous prononcions un mot spirituel et qui nous faisait rire. Nous nous

1. Voir note chap. précédent, *Le Sentiment et la Pensée*, pp. 55-56.

réveillons tout à coup... la phrase, le mot est encore sur nos lèvres... c'est un non-sens. » Ce fait assez fréquent dans le sommeil, et même dans la vie normale à un moindre degré, serait dans l'extase poussé à l'extrême. Plus l'état affectif est intense, plus il se « justifie » aisément, moins la cohérence réelle des idées importe.

M. Bernard Leroy, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (1907) a tenté aussi lui une interprétation psychologique des « visions intellectuelles » chez les mystiques chrétiens. Cet article très étudié et très intéressant dans les détails ne dépasse guère dans les conclusions le point de vue de Godfernaux. Il semble à l'auteur « qu'il y ait à la base de ces phénomènes de prétendue intuition, purement et simplement des faits de justification portant sur des émotions et des tendances. » Il y a donc simplement un état affectif avec illusion de connaissance. Par une dissociation anormale le sentiment de comprendre apparaît sans le fait de comprendre.

M. Leuba est encore plus ingénieux à imaginer un processus mental qui explique les dires des mystiques. La théorie de *l'aïdéisme* parfait est en somme admise par lui dans ses *tendances fondamentales des mystiques chré-*

*tiens*¹. Mais selon cet auteur le mystique revenu à lui interprète la suite de ses états. Malgré leur *continuité affective*, il y perçoit une lacune « il sent un vide; ce vide, ce rien, en devenant ainsi un objet de la pensée, prend existence et devient le *rien* qui cependant *est*. » Et comment cela? Grâce à une doctrine préconçue sur les attributs de la Divinité. Il y a identification après coup entre un concept et une expérience, entre le Dieu de la spéculation métaphysique et le rien expérimenté, si l'on peut dire.... Changez la doctrine, et la même expérience conduira au nirvâna bouddhique.

Ces explications laissent de côté, par trop, la valeur psychologique de l'observation faite par des sujets capables de s'observer. On s'aperçoit après coup de l'illusion de connaissance subie pendant le sommeil, ou d'un blanc, d'un vide, dans la série de ses représentations mentales. Or rien de cela dans les attestations des mystiques. D'abord il est absolument inexact qu'ils constatent un vide dans leur conscience, ils ont exactement la mémoire du contraire. Je l'ai montré par des citations de sujets capables de s'observer. Et revenus à eux ils seraient aussi

1. *Revue philosophique*, 1902, t. LIV, p. 481.

capables que le dormeur réveillé de constater leur erreur.

2. Il faut prendre garde aussi quand on étudie l'expérience mystique de présence purement intellectuelle de la confondre avec d'autres. Les cas de présences matérielles sans images, comme en apportent W. James, Delacroix, ou Bernard Leroy, sont pourvus tout au moins d'une « image spatiale » accompagnée d'une certaine conscience du moi empirique. Peut-être même certains états décrits comme une fusion, une imbibition, un enveloppement par la Divinité, ne sont-ils pas dépourvus d'une sorte « d'imagination spatiale de la présence divine¹ » si toutefois il faut prendre ces expressions à la lettre sans y voir une transposition métaphorique d'expériences d'un tout autre ordre. Mais à vrai dire beaucoup de visions dites « intellectuelles » pures, et en particulier celles qu'apporte M. B. Leroy ne sont pas strictement telles et « demeurent imprégnées d'imagination spatiale. »

Les expériences des mystiques que nous avons citées ne sont pas telles. Dans l'intuition dont il s'agit, il n'y a rien à comprendre, ni rien à localiser : le mystique ne parle pas d'un

1. Maréchal, *Sentiment de présence*, pp. 72, 82.

personnage, ni d'une vérité. Il ne situe ni à droite ni à gauche, il s'agit d'une intuition pure d'un Etre transcendant, ineffable, l'Etre tel que nous le disions. Ainsi parle d'ailleurs ce protestant cité par W. James d'après M. Flournoy : « Je sentis la présence de Dieu, tout comme si sa bonté et sa puissance me pénétraient de part en part. Je crois bon d'ajouter que dans cette extase Dieu ne présentait *ni forme, ni couleur, ni odeur, ni résistance au toucher* ; bien plus le *sentiment de sa présence* n'était accompagné d'aucune localisation précise.... Dieu était présent bien qu'invisible sans qu'il tombât aucunement sous mes sens, ma conscience le percevait. »

Quant à ces visions intellectuelles, imprégnées d'imagination spatiale, et qui ne sont donc pas strictement intellectuelles, à ne les considérer que par leurs caractéristiques expérimentales, on peut leur assigner (sauf à leur attribuer pour d'autres motifs une cause préternaturelle) le mécanisme psychologique de l'hallucination, c'est-à-dire enchâssement d'une représentation dans l'espace ambiant et prise au sérieux de cette localisation. Aucun de leurs éléments ne transcende de soi la psychologie ordinaire. « Pour leur attribuer une valeur religieuse, comme dit le P. Maréchal, force est

bien par conséquent de chercher des indications en dehors du domaine psychologique. D'ailleurs le rôle de la psychologie expérimentale est de dégager les lois d'enchaînement des phénomènes mentaux mais non pas de découvrir les causes ontologiques de ceux-ci. »

3. Si donc nous retenons le fait décrit par les mystiques d'une connaissance purement intellectuelle — sans les échappatoires de MM. Godfernaux, Leuba, Leroy, qui en somme le nient — il nous reste l'explication de M. Delacroix. Nous avons vu dans la 3^e conférence de la 1^{re} partie que la théorie de M. D... s'appliquait selon lui-même aux grandes intuitions confuses des mystiques : je parle ici de l'intuition intellectuelle proprement dite, survenant sans projection spatiale, sans image d'aucune sorte. Pour lui ces intuitions sont comparables à celles de l'artiste, ou du penseur, en certaines visions confuses, et comme elles « tendent peut-être *vers une intuition strictement intellectuelle, mais à la façon d'une variable mathématique, qui se rapproche indéfiniment d'une limite inaccessible.* »

Ceci serait assurément moins déraisonnable que de supprimer totalement le fait affirmé par les mystiques, soit parce qu'on lui trouve difficilement une explication purement psycholo-

gique et qu'on en veut une à toute force, sauf à déformer les données des sujets; soit parce qu'on est influencé par un à-priori philosophique, qui fait apercevoir une illusion dans le fait attesté d'une vue purement intellectuelle sans images.

A vrai dire on pourrait plutôt discuter et préciser les termes des mystiques. Evidemment ils ont conscience d'une connaissance nouvelle, très haute, très noble, plus dégagée du concours des images que tout autre mode de connaissance; je ne puis donc admettre qu'ils nous trompent ou qu'ils se trompent totalement. Mais jusqu'à quel point leur connaissance nouvelle est-elle totalement dégagée du mécanisme ordinaire de notre connaissance qui présuppose des images, même quand nous n'avons pas conscience de leur usage? Voilà un point sur lequel quelques auteurs pourraient bien exagérer leurs assertions, dans le sens contraire des modernes que j'ai précédemment cités. Et l'absolu dégagement de toute image, de toute *conversio ad phantasmata*, comme disaient les anciens est-il si nécessaire et si démontré au psychologue? Est-il d'expérience?

IV

*Discussion des données des mystiques
sur l'intuition purement intellectuelle.*

1. Faut-il donc sacrifier les données des mystiques, ne pas les prendre à la lettre? ou bien faut-il dire que, à son sommet tout au moins, la mystique dépasse la compétence de la psychologie¹? Est-ce l'analyse du mécanisme psychologique qui nous conduit là, ou d'autres raisons, d'autres critères, moraux ou religieux? Nous étudierons plus tard ces critères et les données que peuvent fournir, pour juger les faits mystiques, les sciences philosophiques ou religieuses. Mais ici nous restons présentement sur le terrain de l'observation psychologique et nous pouvons ajouter quelque chose. Il est vrai

1. « Soyons francs, dit le P. Maréchal (*op. cit.*, p. 115), en l'absence de toute indication fournie par des sciences voisines, et supposé que cette « intuitivité à laquelle prétendent les mystiques ne fût aucunement dans le prolongement de notre expérience psychologique, nous dirions comme M. Delacroix : scientifiquement l'intuition mystique ne peut être qu'un produit d'élaboration subconsciente d'éléments psychologiques communs — une intuition supérieure ne dépassant point, pourtant, le plan des formes et des catégories — à moins que par excès de « sublimation » elle ne s'évanouisse dans l'inconscience totale.... Il serait téméraire et dommageable de l'ériger en un fait original et irréductible : pareil procédé porterait dans ses flancs la ruine de l'esprit scientifique. »

qu'une part d'interprétation se mêle aux observations des mystiques, attestant que Dieu leur est présent par une intuition intellectuelle, pure, dégagée de toute image.

Et si quelque catholique était enclin à me trouver ici trop peu affirmatif, qu'il relise et pèse les graves et fortes paroles de Suarez. Ce maître estime que nulle expérience n'a constaté, ni ne peut constater que l'âme dans une telle contemplation prescinde de tout concours de l'image. Les signes extérieurs ne manifestent que la cessation du concours des sens extérieurs. Et quant à l'intérieur, le contemplatif peut seul éprouver ce qu'il ressent. Mais son expérience ne peut l'assurer qu'il n'y a eu aucun concours de l'imagination, et l'opération peut en être tellement simple et déliée, qu'il n'en garderait nulle trace et nul souvenir. Et nulle raison ne permet d'affirmer qu'en vertu de sa contemplation divine, en cette vie, suivait une extase qui mettait obstacle totalement à l'opération de l'imagination *quae operationem etiam phantasiae omnino impediat*.

Il est étonnant que certains auteurs catholiques se montrent assez affirmatifs pour n'hésiter pas à dire que toute contemplation mystique se fait *sine conversione ad phantasmata*, que c'en est même la caractéristique spécifique,

alors que Suarez, un des maîtres de l'école, affirme que cela ne suit point en vertu de la contemplation la plus élevée, si elle opère d'une façon connaturelle à notre mode de connaître; — et que quant à une contemplation où tout serait infus *lumen, species et actus*, si on excepte le Christ, de nul autre il n'appert avec certitude qu'il l'ait eue *de nullo alio certo constat illam habuisse*¹.

2. Il est bien vrai pourtant que les mystiques n'arguent pas seulement de la passivité de leur connaissance, mais aussi de leur mode de connaître, qui dépasserait le mode humain de connaître. Mais la dignité, la noblesse de leur connaissance, va-t-elle jusqu'à rompre tout lien avec le mécanisme psychologique d'ici-bas? Il est permis d'en attendre une preuve bien notoire.

Pendant cette vie mortelle, en effet, disent-ils, nous ne pouvons pas exercer les actes de l'intelligence sans le concours des images, ni exprimer nos affections sans le secours des signes et particulièrement des mots. Or dans la contemplation imparfaite les images et les mots deviennent rares. Et une contemplation est d'autant plus parfaite et d'autant plus élevée que

1. *De Orat.*, lib. II, ch. xvii.

l'âme y est plus libérée de ces deux conditions, — que l'on converse avec Dieu à la manière des anges. « *Talis excessus*, dit saint Bernard, *aut tantum aut maxime contemplatio est.* » Si ce n'est pas exclusivement cela (et c'est déjà une concession), c'est surtout cela, la contemplation à son plus haut point est cela.

Elle tend vers cela, dira quelqu'un.

Le regard simple et amoureux de l'intuition mystique aboutit donc au terme de sa concentration à être dépourvu de raisonnements, dépourvu d'actes distincts, dépourvu du concours de la faculté organique. C'est le vide non seulement des souvenirs, des désirs, mais aussi des représentations, des images des choses inférieures et corporelles *ut praesentium memoriam excedens, rerum se inferiorum corporearumque non modo cupiditatibus sed et similitudinibus exuat*¹.

Mais il est sage pourtant de remarquer que si on tend vers cette limite, il faut l'entendre selon la force même de l'expérience et selon les lois psychologiques connues, si rien ne prouve qu'elles soient violées. Sainte Thérèse, observateur dépourvu de préjugés philosophiques, avoue qu'elle ne peut se représenter ce

1. Saint Bernard, *In Cant.*, 52. On le cite partout.

que peuvent être des visions purement intellectuelles, entièrement dénuées d'images (Château, VI, ch. iv). On s'en souvient, les puissances de l'âme n'en ont point l'intelligence. « Cette vue est si subtile et si déliée que l'entendement ne saurait l'atteindre. Ou bien, c'est que je ne sais me comprendre moi-même dans ces visions *qui semblent sans images*. Pour quelques-unes *il doit y avoir jusqu'à un certain point des images*; mais comme elles se forment dans le ravissement, les puissances ne peuvent plus, hors de cet état, ressaisir la manière dont Dieu leur montre les choses et veut qu'elles en jouissent. » (*Vie*, ch. XL.)

Très bien. Suarez ne parle pas autrement. D'ailleurs Bossuet présente comme une exagération des mystiques cette assertion que la contemplation exclut toute idée et toute espèce intellectuelle. Mais on peut ajouter d'autres remarques. Les connaissances des mystiques ne dépassant jamais l'ordre de la foi, plus ou moins vive, plus ou moins éclairée, leur connaissance est toujours, même d'après les mystiques qui parlent en penseurs, en philosophes, en théologiens, un reflet, une énigme dans un miroir.

« *C'est toujours dans une image qu'on voit Dieu, mais cette image toute spirituelle arrive*

quelquesfois à une telle perfection que l'on y voit clairement, dans le mystère de la Très-Sainte-Trinité, l'unité de nature et les distinctions des personnes. » Ainsi parle le P. de Maumigny, ce directeur expérimenté, ce théologien averti. Alvarez de Paz dans le passage caractéristique que j'ai cité débute lui-même ainsi : « Dieu se manifeste à l'âme *par une image qui le représente très parfaitement*. Les sens ne l'ont pas reçue et ne la donnent pas ; elle n'est pas composée avec des formes possédées d'avance, mais c'est une infusion nouvelle faite à l'esprit.... »

Le P. Poulain cite la sœur Gojoz. « Indigne que je suis, j'ai vu en Dieu l'espace de dix mois *une image de la génération éternelle* du Verbe, etc. » Il note aussi comme un accessoire de la vision intellectuelle de la Trinité : « *Parfois une image symbolique* telle que celle d'un soleil accompagnait cette vision. » L'illustration mentale n'accompagnait-elle point l'image comme cela arrive si fréquemment chez les mystiques par voie de symboles ?

Qu'est-ce donc que cette suggestion intérieure, cette détermination de l'esprit, cette image ou cette analogie quelconque, si déliée, si ténue, si spiritualisée qu'on la veuille ? Une évocation mentale ou vitale de l'absolu, de

l'infini qui le rendrait sensible au cœur? Si nous consultons le langage que tiennent les mystiques pour rendre compte de leur intuition, l'impossibilité où ils sont de l'exprimer provient, selon eux, précisément : *a)* de la disproportion entre l'Être divin aperçu et le langage humain; *b)* du mode selon lequel ils l'ont perçu qui n'est pas le mode ordinaire de notre connaissance et de notre expression. Ceci peut être vrai. Nous avons affaire à des témoins, à des témoins intelligents, à des témoins dignes de foi.

Mais l'effort symbolique dont s'imprègne leur langage, ne tiendrait-il pas aussi au mode analogique et très vivant de leur connaissance : je veux dire un ébranlement, une commotion vitale qui atteint tout leur être, consécutivement tout au moins. D'ailleurs la connaissance acquise n'est pas d'ordre spéculatif pur, mais d'ordre pratique, il en reste un grand sentiment de la majesté ou de la bonté divine, et de notre propre misère et petitesse, un grand désir d'aimer Dieu de se dévouer à lui, de se sanctifier. Les mystiques ont une connaissance destinée non à faire des docteurs, ils n'apprennent rien de plus que la théologie, mais à faire des saints.

3. Notons en terminant, et pour dégager

encore un fait appréciable, que tout ce qu'on voit, si intellectuellement que ce soit (et nous n'en préciserons pas la limite), n'a pas aboli la conscience, ni anéanti la personnalité. Mais plutôt le moi divinisé, transformé, surélevé, s'aperçoit tel : « L'âme paraît être *plus Dieu qu'elle n'est âme*, nous dit saint Jean de la Croix¹, quoiqu'il soit vrai qu'elle garde son être et que celui-ci reste distinct de l'être divin, comme le verre reste distinct du rayon qui l'éclaire et le pénètre. »

Ceci apparaîtra d'autant plus remarquable si nous songeons que dans l'état définitif d'union transformante le mystique vaque à ses occupations ordinaires. La vue de Dieu lui est constamment présente. « L'esprit de l'âme devient une même chose avec Dieu, » dit sainte Thérèse, et plus loin : « L'âme comprend... qu'elle ne vit plus qu'en son céleste époux. *Elle voit clairement, par certaines aspirations d'amour, secrètes, mais très vives*, que c'est Dieu qui lui donne la vie. »

« Qui comprendra, qui exprimera Dieu? dit saint Augustin (conf. XI, 9). Qu'est-ce qui brille ainsi par moment, frappe mon cœur sans le briser et me comble de frayeur et d'amour! C'est

1. *Montée du Carmel*, II, 5.

quelque chose de différent de moi, aussi je suis glacé de frayeur; c'est quelque chose de semblable à moi-même, aussi je me sens enflammé d'amour. » Inhorresco in quantum dissimilis ei sum, inardesco in quantum similis ei sum.



En résumé, des faits observés par les mystiques il résulte que pour eux une réalité étrangère à leur personnalité se manifeste par de profondes modifications de leurs états affectifs, dont une suavité pleine de recueillement, une paix envahissante les avertit. Ils reconnaissent cette présence, qu'ils assurent divine, à la puissance et à la noblesse de son action en eux et à la persuasion qui l'accompagne. Cette connaissance, tout en demeurant obscure, dans l'ordre de la foi, non de la vision sans voiles, devient parfois plus lumineuse; elle perfectionne les vues de la foi et rend plus parfaits les désirs du bien; la présence divine elle-même devient assez manifeste à l'esprit pour qu'ils disent voir Dieu, c'est-à-dire avoir l'intuition de cet Etre souverain dont déjà auparavant on goûtait la présence. Dans les éclairs fugitifs de l'extase, et plus haut dans l'union mystique, dans les états si rares et si privilégiés de l'union trans-

formante, cet état mystérieux d'intuition de la réalité divine devient quasi permanent. Cette connaissance, dégagée des sens extérieurs, parfois accompagnée d'images symboliques, est de plus en plus épurée et dégagée de tout le sensible, et jusqu'à un certain point d'images, — bien qu'on ne puisse l'affirmer totalement dégagée du concours connaturel de l'image, lequel peut exister à la base sans que nous en ayons conscience. La conscience du monde extérieur et la conscience réfléchie du moi s'y peuvent perdre, mais non celle de l'événement intérieur qu'on perçoit et dont on garde le souvenir.

Mais s'ils sont avertis par l'*origine dite « passive »* des phénomènes éprouvés, = par les *faits psychologiques eux-mêmes* dans leur puissance, leur noblesse, — la persuasion d'une action divine qui les accompagne, et où l'on demeure, — le mode de connaissance, tellement il paraît dénué de tout l'habituel concours du sensible, = les mystiques appuient surtout leurs certitudes sur l'*opération de perfectionnement moral, de sainteté*, dont leur âme est le théâtre. Elle est leur gage et leur sécurité. Et nous devons en analyser les conditions, les effets et la portée dans une étude spéciale; soit pour compléter notre notion de l'état psy-

chologique des mystiques ; soit pour apercevoir sur quoi se fonderait le jugement d'une autorité morale et religieuse, qui dépasse le domaine de la psychologie pure.

CHAPITRE VI

MORBIDES OU NON ?

I

Terminologie équivoque.

Nous avons décrit et caractérisé les faits d'union mystique, étudié la nature affective des phénomènes, leur aspect cognitif, jusqu'à nous demander s'ils n'atteignent pas une intuition purement intellectuelle sans images. Mais avant d'aller plus outre il faut éclaircir un doute : sont-ce là des phénomènes morbides ? Cette passivité réceptive qui donne le sentiment de l'extériorité, — ce profond envahissement d'états affectifs qui concentrent la conscience dans une hypertrophie d'attention, qui lui donnent le sentiment de la possession expérimentale de cette Réalité extérieure et causatrice, — qui exaltent les connaissances, jusqu'à atteindre cette Réalité, croit-on, dans une intuition sans images : tout cela est joint,

nous l'avons indiqué seulement, à l'aliénation des sens extérieurs dans l'extase, à la suspension des puissances, disent les mystiques, qui dans l'union d'admiration et d'amour ne multiplient point leurs actes, n'usent pas de raisonnement, en arrivent même à se dégager de tout souvenir et de toute image d'être créé. N'est-ce point, non plus seulement, un mécanisme psychologique, psycho-physiologique, même purement naturel, accompagnant, ou préparant, ou exprimant l'action divine, — s'il y a une action divine, — mais un mécanisme pathologique, un état morbide ?

Remarquons qu'il est d'autant plus malaisé de répondre de prime saut, qu'on s'entend mal sur ce qu'est la maladie ou la santé. Surtout entre savants, surtout entre médecins, on ne voit plus là souvent qu'une question de mots. Outre que les frontières sont difficiles à déterminer, la maladie n'est qu'une exagération de certaines fonctions qui existent en santé. De plus si le génie est une maladie, et la sainteté ou les hauts états mystiques une maladie, alors bienheureux les malades ! Et puisse toute l'humanité souffrir de ces maladies, génie et sainteté, nous ne regretterons de la bonne santé ni les méchants, ni les idiots, ni les médiocres.

1. Cette terminologie a bien quelque chose de

singulier. Maladie devrait désigner ce qui est pour le moins grand bien de la nature humaine, de l'humanité. Santé dirait ce qui est sa norme, santé excellente ce qui excelle dans la ligne de perfection de la nature humaine. Le gros bon sens se laisse donc arrêter et rebuter par la terminologie en usage. On nous parle de maladies de la volonté, de formes morbides de l'attention, de pathologie du sentiment religieux. Et sous cette rubrique nous voyons rangés des états d'âme où la nature humaine nous apparaît singulièrement noble. On semble les confondre avec d'autres états où cette même nature est en déchéance. Il y a là un rapprochement qui répugne et qui est inexact parce qu'il néglige plus qu'une nuance. « On a distingué diverses sortes d'extases, dit M. Ribot, profane, mystique, morbide, physiologique, cataleptique, somnambulique, etc. Ces distinctions n'importent pas ici, l'état mental restant au fond le même. »

Il est le même ? Je ne puis comprendre cette assertion de M. Ribot. Il est le même comme l'état économique d'un millionnaire est celui d'un pauvre gueux, lorsque chacun d'eux dépense son revenu. Ils dépensent tout leur revenu c'est le même acte. Oui, mais le revenu du premier dépasse trente mille, et le revenu

du second est sensiblement égal à zéro. Le rétrécissement de la conscience et l'intensité, l'hypertrophie de l'attention, l'« exaltation de l'intelligence » diffèrent autant entre ces diverses formes de ce qu'on réduit au même dénominateur : états morbides de l'attention.

Nous ne sommes plus dans l'état normal. Soit. Mais hors de là convient-il d'unifier l'extra-normal sous le titre de morbide? L'infra-normal qui signale une décadence et le supra-normal qui manifeste une ascension, un accroissement, un enrichissement de l'intelligence, seraient pareillement morbides! Hors de la vision normale, si le cristallin converge trop, ou s'il ne converge pas assez, qu'on dénomme états morbides et la myopie et la presbytie, j'entends cela. Mais que la superbe attention d'un génie ou d'un saint, de Newton concentré dans son idée, de sainte Thérèse en extase, soient confondue avec celle de la « grande misère psychologique, » la suprême force avec la suprême impuissance, nous ne parvenons pas à ne pas trouver cela étrange. Nous estimons que des similitudes de surface sont prises à tort pour signe d'identité dans l'« état mental; » et le même mécanisme cérébral, la même inhibition de certaines activités physiologiques, ne nous force pas à conclure l'identité de l'état

mental. Si le rez-de-chaussée de deux moulins a cessé de moudre, cela ne signifie pas qu'au premier étage nous trouverons même inertie, même absence de farine. Et de deux mentalités, qui subissent mêmes modifications de leurs activités inférieures, nous n'inférerons pas la même modification dans leurs activités supérieures. Le contenu total de la mentalité dit aussi l'activité d'un principe purement spirituel, qu'on laisse ici de côté.

Ce n'est pas à dire qu'il soit inutile d'étudier la pathologie en vue de la mystique, en des points où ces sciences semblent confiner. Mais ici plus que jamais l'esprit scientifique est sans nul parti pris. Il est rare ! On peut dire que souvent des médecins aliénistes ont exagéré les ressemblances de tels états mystiques, comme l'extase, avec la catalepsie ou le somnambulisme. Ils se sont peut-être trop contenté de ressemblances superficielles, sans constater dans l'état mental, dans le côté interne des phénomènes des différences profondes. Ils n'ont aussi qu'une connaissance très peu complète de la mystique et prennent pour des phénomènes importants et essentiels ce qui n'est pour les mystiques qu'accessoire et concomitant. Ainsi que dans l'extase il y ait aliénation des sens, ce n'est pas ce qui ajoute de la

dignité et de l'importance à ce phénomène, mais bien l'état de conscience concentrée, renforcée, qui l'a produite, etc. Les voix, les visions, les apparitions n'ont pour les mystiques qu'une importance très secondaire : elles ne sont pas l'état d'union mystique proprement dit que nous étudions en ce moment.

D'ailleurs, quand bien même les phénomènes mystiques en question seraient morbides, ils n'en seraient pas moins intéressants. Les exagérations de certaines fonctions propres à la santé, étudiées chez des malades, ont permis de connaître mieux ces fonctions dans leur exercice normal, de même pour les phénomènes intérieurs de la vie spirituelle, l'exagération ou plutôt l'intensification de certaines fonctions, dirions-nous, les fait mieux apparaître par explosions dans la conscience, tandis qu'elles restent inaperçues à l'état normal. En ce sens, il est vrai, les événements anormaux des mystiques aident un esprit éclairé à mieux comprendre la vie intérieure de tout chrétien dans ses relations intimes avec la divinité. Ce sont des « expériences » observées qui remplacent pour nous l'expérimentation.

« Une psychologie expérimentale, dit M. Pierre Janet, sera nécessairement à bien des points de vue une psychologie morbide. Toute

expérimentation suppose que l'on fait varier les phénomènes et les conditions dans lesquelles ils se présentent. » La maladie effectue bien pour nous quelques-unes de ces modifications ; et si l'on choisit des cas anormaux, des sujets « qui présentent au plus haut degré les phénomènes que l'on désire examiner¹, » « les individus qui présentent ainsi à un degré exceptionnel un phénomène ou un caractère qui sera peu apparent chez un homme normal sont forcément des malades. » William James nous disait de même, dans un passage cité dans ma première conférence, que les états morbides, en isolant ainsi des éléments particuliers de la vie mentale, sans qu'ils soient masqués par leurs entours, « jouent dans l'anatomie mentale le rôle du scalpel et du microscope dans l'anatomie des corps. »

Si donc vous appelez morbides tous les phénomènes anormaux, anormale l'hypertrophie d'attention du génie, en Newton, ou anormale en Napoléon, ou anormale l'admiration amoureuse du croyant qui contemple les plus hautes réalités du monde moral et s'y absorbe, cette anormalité grossissante et décomposante nous intéresse, mais nous devons dégager davan-

1. Lire cette page *Automatisme psychologique*, p. 5.

tage la notion « morbide » que vous y attachez.

II

Assimilations inexactes.

1. Il est évident d'abord que des maladies proprement dites peuvent exister dans le sujet sans connexion avec les états mystiques, et on devrait se garder de les leur attribuer. Mais aussi il y a des malades à apparences semblables, en quelque façon analogues extérieurement à certains phénomènes que nous étudions. Et ce ne sont que des malades et point des mystiques. Telles les catalepsies, les léthargies, les somnambulismes dont nous parlions tout à l'heure. Et quand bien même il s'y trouverait joint des sommeils accompagnés de rêveries pieuses, cela ne constituerait pas un phénomène mystique, ni à fortiori l'état d'union mystique que nous analysons. Les délires mystiques des asiles n'ont rien à voir ici.

Ce sont là il est vrai des vérités qui se font jour de plus en plus. Et les belles études de M. Delacroix, déjà plusieurs fois citées, n'excitent plus le sourire affligé ou dédaigneux du croyant éclairé, comme nombre d'autres élucubrations que W. James attribue à un grossier

matérialisme médical'. « Il faut pour comprendre le mysticisme chrétien, dit M. Delacroix, aller d'emblée aux grands mystiques ; sinon on risque de ne voir que ses caractères inférieurs, les traits par lesquels il ressemble à l'excitation grossière des cultes orgiastiques, à l'exaltation et à l'obnubilation de tous les mysticismes, ou aux délires religieux, les accidents nerveux qui le compliquent, l'hystérie ou la folie religieuse. *Or s'il est exact que les grands mystiques n'ont pas échappé aux tares névropathiques, qui stigmatisent presque toutes les organisations exceptionnelles, il y a en eux une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie en un mot, qui est à vrai dire l'essentiel.* Les bas mystiques, dégénérés sans génie, névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire, aliénés méconnus par un pieux entourage, pullulent et sont légions, les mystiques d'imitation et de second ordre sont nombreux aussi. Les grands mystiques créateurs et inventeurs, qui ont trouvé une nouvelle forme de vie et qui l'ont justifiée, sont plus rares : ceux-là, malgré leurs faiblesses, rejoignent sur les hauts

1. Il cite spécialement M. Binet-Sanglé, comme type. Celui-ci eut également les honneurs du palmarès au congrès de Psychologie de Genève en 1910. Cf. Dr Ladame.

sommets de l'humanité les grands « simplificateurs du monde. » C'est à eux qu'il faut demander la signification du mysticisme. »

Je dirai il faut étudier les états mystiques dans leurs exemplaires authentiques et non en tels ou tels représentants imaginaires dont les troubles étudiés soigneusement en des cliniques n'auraient rien de l'union mystique proprement dite. Nous l'avons délimitée, décrite dans ses origines d'apparence étrangère, de passivité réceptive; — dans son mécanisme psychologique, affectif ou cognitif, qui se dit en relation avec une présence transcendante divine. C'est de ce fait que nous parlons, de rien autre. Ce fait est accompagné de circonstances psychophysiologiques que nous signalons, c'est d'elles qu'on peut se demander si elles sont morbides, dans quel sens et dans quelles limites. Sinon ce sont disputes vaines et de grands pas, mais hors de la route. *Magni p̄assus extra viam.*

2. Or il peut y avoir de vrais phénomènes mystiques, tels que nous les avons caractérisés, en des tempéraments débiles, ou même nettement morbides. Et ce qui serait confortant pour d'autres les fatiguera. Une petite goutte de ces « grâces divines » causera des défaillances et de l'aliénation des sens; ainsi dans un tempérament délicat, nerveusement susceptible,

une goutte de liqueur enivre, quand, pour un autre, ce serait un cordial, un tonique fortifiant. Cette débilité nerveuse n'a rien à voir avec « l'union mystique ; » et je crois que M. Delacroix y a donné encore parfois trop d'importance quand il dit : « Nous ne prétendons certes pas réduire le mysticisme à n'être qu'une traduction mentale des effets physiologiques d'un certain régime¹. Mais il serait inexact d'oublier que ses constructions somptueuses sont fondées en partie sur ces bases fragiles. »

Tout au contraire les grands mystiques n'estiment point ces épuisements de la nature et ne confondent pas ces déliquescentes avec « l'union divine. »

Dans un monastère de bernardines, on consulte sainte Thérèse à propos d'une religieuse élevée en vertu. « Les fréquentes disciplines et les jeûnes l'avaient réduite à un tel excès de faiblesse que toutes les fois qu'elle communiait ou que sa dévotion s'enflammait, elle s'évanouissait et demeurait huit à neuf heures dans cet état. Elle croyait ainsi que ses sœurs que c'était un ravissement. » Sainte Thérèse fait supprimer les jeûnes et les disciplines, et la force à faire diversion. Les forces reviennent peu à peu,

1. *Op. cit.*, p. 426. Nous retrouverons cette question à propos de l'ascétisme des mystiques.

et les ravissements disparaissent¹. Au même chapitre, remarque M. Delacroix, mention est faite des évanouissements, du sommeil spirituel, des transports auxquels sont sujettes « les personnes consumées de pénitences ; » elles sont sujettes aussi à s'absorber dans une idée qui les frappe et leur plaît ; elles sont captivées par des visions ou des idées, sujettes aux obsessions.

Mais jamais un maître ès sciences mystiques ne prendra cette faiblesse morbide, même de personnes vertueuses, pour des grâces divines et de l'union mystique. Cet ébranlement nerveux, consécutif peut-être à une « consolation divine » légère, ne se confond pas avec « l'union, » « la contemplation » : il est combattu même, comme sujet à illusions, par une sage thérapeutique. Sainte Thérèse note que l'extase loin de nuire à sa santé la fortifie : « Je ne me souviens point, dit-elle, d'avoir reçu de Dieu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un *mieux très sensible*. Comment un si grand bien pourrait-il causer du mal?... Si cette grâce enlève passagèrement les forces par l'excès du plaisir, ce n'est que pour lui en laisser ensuite de plus grandes².

1. Sainte Thérèse, *Fondations*, ch. vi. Cité Delacroix, p. 425.

2. *Vie*, ch. xviii, xx. Cité Poulain, xiii, 178.

Ce mélange de santé faible et de « grâces divines » peut donc prêter à des illusions qu'il importe de dissiper avant d'identifier des phénomènes disparates. Lorsque M. Janet a présenté « *Une Extatique*, » il était persuadé que son sujet équivalait parfaitement à une sainte Thérèse : je ne le crois pas. J'ai dirigé ce sujet pendant dix-huit mois, je lui ai fait longuement décrire ses états par écrit : et il y a dans son cas un mélange de piété réelle et de dispositions morbides, qui n'en fait pas un cas net de pure « union mystique. »

3. On risquerait donc de se tromper, si, à la suite d'un psychologue éminent comme M. Janet, on interprétait les états mystiques d'après des données aussi imparfaites. M. Pierre Janet¹ note chez son sujet un sentiment de béatitude durant toute l'extase, des sentiments d'adoration et de bonheur. Il n'y voit pas du reste uniquement « la conscience des modifications musculaires respiratoires et vaso-motrices, » mais il faut peut-être faire place « à des modifications purement cérébrales, à des variations de l'activité mentale, des oscillations du niveau mental. »

1. *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1907. Voir Delacroix, pp. 386, 393. — Je publierai, à l'occasion, les analyses psychologiques écrites sur ma demande par le sujet de M. Janet, j'y suis autorisé par elle.

Puis, par une vue originale et ingénieuse, l'observateur explique la béatitude et l'exaltation mystique « par l'intensité du sentiment du réel, par le sentiment d'une activité mentale complète, qui se développe chez des psychasténiques, incapables de complexité mentale et pratique, quand la simplification de l'extase les unifie pleinement. »

De là à ranger tous les mystiques parmi les psychasténiques il n'y a qu'un pas. Mais comment cette explication bonne pour des états mentaux inférieurs s'appliquerait-elle à nos grands mystiques. Nous avons constaté l'enrichissement de leurs états de conscience, nous avons montré l'erreur de ceux qui n'y voient qu'appauvrissement, jusqu'à la disparition totale. Leur « large développement intellectuel, actif et sentimental, » que relève aussi M. Delacroix, nous le mettrons encore mieux en lumière dans le chapitre consacré au perfectionnement et aux œuvres des mystiques. Ce ne sont pas des malades, des impuissants sans synthèse mentale et tout étonnés d'en trouver une dans un « rétrécissement de conscience » extatique.

Je veux bien concéder, avec M. Delacroix, pour excuser de telles erreurs « qu'il est fort difficile de juger la teneur psychologique d'états

confus » (il s'agit des connaissances obscures et confuses des mystiques) « et de décider si dans certaines formes d'imprécision il n'y a que stupidité et abrutissement, ou s'il y a au contraire exaltation et plénitude. » Mais la psychologie des vrais et hauts mystiques n'est pas douteuse. Et M. Delacroix le reconnaît très bien, « leur puissance systématique et leur finesse psychologique nous garantissent leur intelligence, leur actif prosélytisme, et le vaste épanouissement de leur vie religieuse sont témoins de leur activité et de leur richesse sentimentale. »

Ce sont de hauts esprits, des cœurs généreux et actifs, n'en faisons pas de petites âmes malades des « psychasténiques. »

III

L'aliénation des sens dans l'extase.

Dans l'union pleinement mystique cependant, chez des sujets authentiquement mystiques, l'extase comprend bien un élément d'aliénation, de défaillance des sens extérieurs. Assurément les grands mystiques ont fort bien noté les circonstances physiologiques de l'extase. La faiblesse d'une nature malade peut donner l'illusion de l'extase, nous l'avons vu d'après

eux. Mais après avoir noté que dans la véritable et surnaturelle extase, l'âme est *très vivante intérieurement*, très activement occupée des choses divines, ils signalent aussi, comme une conséquence de cette concentration, la *répercussion extérieure*, les yeux clos, les membres immobiles, la respiration faible, les battements du cœur atténués, la chaleur vitale presque disparue.

1. Peut-être la durée brève de l'extase la leur fait-elle distinguer des engourdissements et des évanouissements; de même la décence des attitudes, leur noblesse, l'absence de violence et de désordre, et autres symptômes, ont-ils parfois paru distinctifs. Toutefois il y a une analogie extérieure. Mais les phénomènes intérieurs diffèrent grandement. Ce n'est pas la débilité psychique qui absorbe ici toute l'attention de l'âme sur rien ou sur des riens, telle l'hystérique, absorbée par l'odeur d'une rose, ou une surprise menue, le son d'un gong par exemple. Nous avons montré que l'occupation intérieure de la conscience, cognitive et affective, demeurerait haute et belle. Et le souvenir en persiste après l'extase; rien de tel ne se produit après une transe hypnotique, tout au contraire l'absence de mémoire accentue la dissociation de conscience et la séparation des deux états.

Et non seulement l'état mental, qu'atteint l'introspection, que conserve la mémoire consciente, diffère grandement, mais l'ordre d'enchaînement des phénomènes n'est pas le même. L'état somatique n'est pas cause de l'état psychique. Ce n'est pas l'état de l'organisme qui produit l'activité intérieure absorbante du mystique. L'inverse est plus près de la réalité. Saint Jean de la Croix atteste bien que des effets physiques se produisent en connexion des lumières divines reçues. Ces mouvements de l'âme « sont quelquefois si sensibles et si puissants, qu'ils passent jusqu'au corps et qu'ils le font trembler presque en toutes ses parties. » De même ils paralysent toute activité inférieure et suppriment d'ordinaire la motilité¹.

2. Il y a donc défaillance, suspension de l'exercice des sens extérieurs? Est-ce morbide? Au sens propre, non semble-t-il. C'est une opération très normale, qui peut survenir à un tempérament physiologiquement très sain, très bien équilibré. Il est vrai que c'est défectueux, c'est

1. Poulain, ch. XIII, donne détails de « l'influence sur le corps, » et ch. XVIII note bien la « Confusion avec certains états maladifs. » Mais il incline à voir une causalité spéciale à ces effets corporels, concomitants avec l'action « divine » de l'extase. Cela provient sans doute de sa théorie trop intellectualiste. Il ne peut trouver dans la quiétude et les premiers états d'union une activité psychique suffisamment paralysante. D'où nécessité de recourir... au *Deus ex machinâ* (ch. xxxi).

une certaine faiblesse, une imperfection de la nature humaine de ne pouvoir supporter ce choc, cet envahissement du divin. Mais cette imperfection propre à notre nature n'apparaît pas morbide. Il n'est pas morbide de fléchir les genoux et de plier sous le faix de cent kilos. Atteindre la limite de ses forces ce n'est pas être malade. Tout de même, me semble-t-il, pourrait dire un mystique : un être bien constitué, — si une cause supérieure, à laquelle il ne peut résister, l'applique à une opération mentale inconciliable, présentement, avec l'exercice de ses sens, — devra perdre l'exercice de ses sens : il les reprend ensuite intacts. Il n'y a ni lésion organique, ni désordre fonctionnel. C'est l'ordre, c'est la réponse normale de l'organisme à telle opération mentale intense.

Mais, être soumis à cet envahissement d'une force supérieure, involontairement, c'est être dans un état morbide ? Peut-être, parfois quand c'est l'effet d'une dissociation psychologique, attribuée aux automatismes subconscients, à cause morbide, entravant la fonction normale de l'activité intellectuelle. Ici la chose est précisément en question. Ne faisons ni cercle vicieux, ni pétition de principe. C'est là une question à traiter plus tard. Toutefois remarquons en passant que les désagréments morbides qui

séparent l'activité « polygonale » et la font apparaître aux centres O, pour employer le schème du docteur Grasset, ne sont pas et ne peuvent pas être l'activité subconsciente dont M. Delacroix a perfectionné l'hypothèse. Nous y reviendrons.

3. D'ailleurs il peut arriver, dans les hauts états de contemplation, que le sujet subit cette même action passive, mystique, selon lui divine, sans ces défaillances accoutumées. Plus d'accidents nerveux d'aucune sorte. Ils ne sont donc pas essentiels à l'état mystique. Ainsi sainte Thérèse n'avait plus de ces suspensions extatiques, après avoir progressé dans la carrière, lorsqu'elle atteignit l'état d'union transformante qu'elle décrit dans la septième demeure. De même saint Ignace s'entretenait avec tel cardinal, pendant qu'il jouissait de la vision intellectuelle de la divinité. Soit que les nerfs soient plus habitués à ces « grâces divines, » ou que l'âge ait supprimé les accidents nerveux, ou que la grâce en question soit plus dégagée de toute admixtion sensible, ou que « Dieu fortifie » spécialement l'organisme, tels sont les faits constatés.

Lé P. Lallemant dit : « Une âme aura parfois sans ravissement une lumière plus sublime, une connaissance plus claire, une opération de

Dieu plus excellente qu'une autre avec des ravissements extraordinaires et des extases. La sainte Vierge était plus élevée dans la contemplation que tous les anges et tous les saints ensemble, et cependant elle n'avait point de ravissements. — Notre-Seigneur jouissait de la vision béatifique sans extase. Les bienheureux dans le ciel auront l'usage de leurs sens parfaitement libre. » (*Doctrine spirituelle*, VII^e principe, ch. ix, a 7.) Cf. Saudreau, *Etat mystique*, p. 161.

En résumé, c'est donc très improprement et arbitrairement qu'on attribuerait à des dispositions morbides les états mystiques de l'extase, à cause de l'aliénation des sens : elle n'est qu'une conséquence secondaire, sans laquelle l'état mystique peut se rencontrer, peut même subsister et subsiste parfois avec intensité et continuité. Et si l'on veut y voir un excès de systématisation, de tendance vers l'unité pour échapper à la multiplicité, il faut se garder de rien exagérer. M. Murisier après toute une étude poussée dans ce sens, — et dont nous reparlerons à propos de l'*ascétisme*, — en vient à constater tout bonnement que les phénomènes qu'il a relevés chez les extatiques, des malades du sentiment religieux selon lui, se retrouvent « chez les représentants d'un mys-

ticisme saint et fécond¹. » La systématisation qu'il nous décrit d'abord comme un excès morbide peut, il le reconnaît plus tard, « loin de porter préjudice au pouvoir d'adaptation, le fortifier. » Il eût pu voir, que l'interruption accidentelle et très courte de la vie de relations, dans l'extase, n'était pas plus une extinction morbide des sentiments sociaux que l'absorption du savant, ou de l'artiste, dans leur cabinet de travail où les confine, momentanément, un labeur intense.

IV

Le tempérament psycho-pathique.

Mais les états mystiques, insistera-t-on, se trouvent liés, et dans l'aliénation des sens, et dans beaucoup d'autres manifestations révélatrices, à un tempérament nettement psychopathique. Il ne faut pas négliger cet aspect de la question; des aboulies, des émotivités, des mélancolies dépressives, alternant avec des états de plénitude joyeuse, ce sont là, dit-on, des traits du tempérament ultra-sensitif des sujets que nous étudions. Souvent même c'est chez eux non seulement à l'état de prédisposi-

1. *Maladies du sentiment religieux*, pp. 69-70.

tion malade, mais de manifestation vraiment morbide. Sainte Thérèse dit, il est vrai, dans une page fort nette, que le tempérament ne prédispose pas à ressentir la présence de Dieu¹. Sans doute ce sont là des considérations théologiques, mais tout en réservant et en respectant l'indépendance de cette « causalité divine » ne dirons-nous pas, en psychologues, que ces « grâces divines » sont reçues différemment, selon les tempéraments. Dieu s'adapte à nous, la grâce s'adapte à la nature, c'est-à-dire aussi à l'ensemble de nos tendances et de nos prédispositions, psychiques et nerveuses, de tempérament, de caractère, d'esprit et de volonté. Et soit pour sa venue, soit pour la réception de sa visite, les conditions psychologiques ne sont donc pas négligeables.

1. Dès le début de ces études² nous remarquons avec W. James que « nous sommes presque tous infirmes ou malades de quelque façon, et précisément nos infirmités nous apportent un aide inattendu. » Or les dons du tempérament psychopathique ne sont-ils pas un élément important de la réceptivité qu'exige l'inspiration d'en haut? Ce tempérament possède « l'émotionnalité qui est le *sine qua non* de

1. Œuvres, III, 402, 403.

2. Page 9.

la perception morale ; il possède l'intensité, cette tendance si essentielle à la vigueur morale pratique, il possède l'amour de la métaphysique et du mysticisme qui pousse notre intérêt au delà du monde sensible.... »

A vrai dire cette question est semblable à celle des rapports du génie et de la névrose. Lorsque *Moreau de Tours* formula le premier scientifiquement la théorie fameuse et proclama la « nature morbide du génie, » il ne vit pas dans le génie, c'est-à-dire dans la plus haute expression de l'activité intellectuelle, une névrose, sans apporter des restrictions à ce mot. Pour lui la supériorité intellectuelle est la manifestation d'une névrose caractérisée par l'exaltation « morbide » du système nerveux ; mais il n'entend pas par là des troubles intellectuels. *Lombroso* est allé beaucoup plus loin puisqu'il assigne au génie une névrose particulière : l'épilepsie. Pour lui la « création géniale » est « une forme de psychose dégénératrice appartenant à la famille des épilepsies. »

Le docteur Grasset qui réfute ces théories¹ montre fort bien qu'on ne peut faire de la supériorité intellectuelle une maladie, une

1. Dr Grasset, *Le Psychisme inférieur*, ch. III, p. 294. — Introduction physiologique à l'étude de la philosophie, p. 116.

manifestation de névrose. « *Toute exagération de fonction n'est pas morbide.* Pour qu'une exagération de fonction soit malade, il faut qu'elle gêne la fonction normale. La supériorité intellectuelle ne gêne pas la fonction intellectuelle, au contraire elle l'exalte. Donc elle n'est pas malade.

« Ce qui prouve d'ailleurs que la supériorité n'est pas une suite, un symptôme de la névrose, c'est que beaucoup peuvent avoir par exemple la névrose de Pascal, sans en avoir le génie, comme on peut avoir le nez de Cyrano sans en avoir l'esprit. »

On admettra pourtant que « des faits nombreux prouvent que les supérieurs intellectuels sont souvent des névrosés, ou ont des maladies organiques des centres nerveux, ou ont une hérédité névropathique plus ou moins chargée. Mais pour rester dans les faits scientifiquement établis, disons seulement que chez les supérieurs, on trouve souvent de la névrose, sans dire que la supériorité est un symptôme et une manifestation de cette névrose. »

D'après une autre théorie la névrose serait au contraire la conséquence de la supériorité. Ce n'est pas du tout une loi générale. Pourtant le docteur Grasset admet que « la coïncidence est trop fréquente pour être fortuite entre la

supériorité intellectuelle et la névrose chez les mêmes individus.... En réalité on ne peut pas contester que le tempérament nerveux très marqué, l'état névropathique, héréditaire ou acquis, se retrouvent à la fois chez les supérieurs et les névrosés, forment le lien entre la supériorité et la névrose. C'est la racine commune de ces deux branches d'ailleurs fort différentes.... »

« La supériorité intellectuelle et la névrose ne sont reliées chez le même individu que par la souche commune. Ce tronc commun est un tempérament, non une maladie. De ce tronc commun sortent des branches de vigueur et d'aspect bien différents : l'une rabougrie et malade, c'est la névrose ; l'autre d'une magnifique et vigoureuse frondaison, c'est le génie. »

« Il eût été bien ridicule de vouloir guérir Pascal de son génie qui n'était pas une maladie ; mais si on avait pu le guérir de sa névrose, son génie n'y aurait rien perdu, au contraire. Car, comme dit Féré, « la névropathie n'est pas indispensable au génie. »

Et le docteur Grasset conclut, après cette étude que j'ai tenté de résumer en quelques citations : « Le génie n'est pas une névrose ; la névrose est plutôt la rançon du génie ; la supériorité intellectuelle n'est pas un symptôme de

névrose ; la névrose est plutôt la plaie, la complication trop fréquente de la supériorité ; la névrose n'est pas la cause de la supériorité intellectuelle, elle en est plutôt l'obstacle. »

Des remarques du même genre, adaptées au génie des mystiques, serviraient sans doute à interpréter les phénomènes nerveux qui accompagnent parfois ou même souvent les dons supérieurs de leur mentalité.

2. L'aliénation des sens dans l'extase des mystiques, nous l'avons remarqué, est un phénomène accidentel et accessoire, qui ne fait pas partie des « dons mystiques. » C'est l'élément intérieur qui seul importe dans l'appréciation et différencie psychologiquement cette extase de toutes les interruptions similaires de la vie de relations. Les mystiques chrétiens les plus authentiques, non seulement font peu de cas de telles modifications purement physiologiques, mais ne s'attachent point aux visions, aux locutions, aux impressions plus ou moins sensibles ; ils s'élèvent au-dessus, plus haut, et ne prennent de tout ce que leur tempérament et leur organisme peut leur suggérer que ce qui est utile à leur avancement spirituel, au développement de leur valeur morale. Plus une expérience est dégagée de tout cela, plus elle leur paraît divine. Il suffit de lire là-dessus

saint Jean de la Croix, pour comprendre s'ils sont en garde contre les illusions, dérivées de phénomènes nerveux extraordinaires.

Ce n'est pas à dire qu'on ne doive point reconnaître à bon nombre des mystiques une organisation psycho-physiologique spéciale. M. de Hügel s'est appliqué à mettre ce fait en lumière dans sa large étude sur sainte Catherine de Gênes et l'Elément mystique de la religion. Il ne nous serait pas inutile d'en relire quelques traits signalétiques¹.

V

Le bel équilibre mental des mystiques.

Nous avons montré que les grands mystiques distinguent fort bien chez eux ce qui tient au nervosisme et discernent avec sûreté un phénomène purement nerveux ou maladif

1. De Hügel, *The mystical element of religion*, II, 40-62.

Lire la Communication du D^r Ladame à Genève, 1903, sur la *Psychologie et Psychopathie religieuse* (Rapports et compte-rendu du VI^e Congrès international de Psychologie, Genève-Kündig, 1910). — Il y met à leur vraie place le candidat en théologie Rasmussen et le D^r Binet-Sanglé (qui d'après son confrère D^r Bérillon est un fanatique), et regrette chez l'un comme chez l'autre l'impartialité et l'objectivité, dont ils sont loin, et « sans lesquelles il n'y a point de véritable méthode scientifique » (p. 693). Ainsi sont jugées des études « sur les psychopathies des prophètes juifs. »

d'avec ceux qu'ils appellent divins; ils discernent non moins bien le phénomène de sensibilité, fut-ce la plus délicate et la plus relevée, du phénomène purement spirituel. Loin d'appartenir à la cohorte, pour ne pas dire la cohue, des déséquilibrés de la grande misère psychologique, ils honorent le groupe humain du plus bel équilibre mental. On a vainement tenté d'assimiler leur noble mélancolie — celle des grands esprits qui jugent des contrastes entre l'idéal et le réel, qui constatent en nous de redoutables conflits — aux mélancolies malades. On a vainement tenté d'assimiler au « besoin de direction » des hystériques ce noble sentiment de dépendance, de faiblesse confiante de la petite créature humaine dans le vaste monde et devant l'Être souverain et paternel. Il n'y a là que des rapports lointains; on trouvera toujours une analogie entre l'être sain et l'être morbide, puisque la maladie n'est que l'exagération d'une fonction. Mais cela ne fait pas de l'être sain un malade; nul savant dans son bon sens ne le dira.

Le sentiment de dépendance et de faiblesse est maladif chez l'hystérique : il ne l'est pas chez Bossuet ou chez saint François de Sales. La mélancolie apeurée et déprimée des sujets de clinique est malade, car elle paralyse leurs

fonctions normales, elle ne l'est pas chez un saint, dépris des vanités et du néant d'ici-bas, qui agit, le sourire aux lèvres, pour accomplir son devoir, qui sait se dévouer à un idéal et au bien d'autrui.

Or ce bel équilibre mental des mystiques se signale très particulièrement, en quelques traits qu'il me paraît intéressant de noter : la maîtrise de soi, la tendresse d'âme pour le prochain, la vaillance et la constance dans l'action. *Maîtrise de soi* d'autant plus belle que ce sont des natures riches, complexes, ardentes; *tendresse d'âme* d'autant plus noble qu'ils n'y cherchent pas une jouissance égoïste; *vaillance et constance* qui surmontent paisiblement les épreuves et les contradictions.

1. *Maîtrise de soi*, ai-je dit, non seulement dans la santé, mais aussi dans la maladie, et c'est peut-être là un des traits les plus remarquables. Car les natures les plus fortes perdent parfois leur équilibre et leur sens rassis lorsque la douleur et la souffrance les torturent. Lisez dans Hüysmans d'après les Bollandistes la patience, la résignation, l'égalité d'âme d'une sainte Lidwyne de Schiedam, tourmentée par les peines physiques et morales les plus dures, exaspérées par leur acuité et leur durée. C'est la douceur de l'agneau, en cette vraie bouche-

rie, si puissamment rendue par le réalisme de l'artiste. Et il n'en ressort que davantage l'incomparable sérénité, la suréminente maîtrise de soi de l'héroïne.

On admire Turenne triomphant des frissons de sa « carcasse, » la rudoyant et lui criant : « Si tu savais où je vais te mener. » On admire le comte de Fuentès, porté à bras dans une chaise sur le front de ses troupes, et faisant éclater aux regards la force d'une âme « toujours maîtresse du corps qu'elle anime. » On a raison. Mais cette force d'âme est-elle moindre dans les mystiques aux prises comme nous avec les faiblesses de la nature ? Car ce sont des triomphateurs, ce ne sont pas des flegmatiques sans lutte.

Tel paraît maître de lui et bénéficie des apparences d'un calme dû à une vie sans entraves et à un tempérament sans soubresauts. Mais où est le mérite, si l'on ne surmonte rien, si l'on n'entreprend rien ? Geo Chavez, après avoir reconnu en automobile la route du Simplon, s'élève dans les airs et revient, hésitant et blême, au point de départ : le lendemain, conscient du danger autant que de son énergie, il part, triomphe et meurt, enseveli dans sa gloire. Sa maîtrise de lui a surmonté l'effroi connu et vaincu les formidables obstacles de sa route. Son échec

final, sa chute mortelle viennent de ce qu'il n'a pu maintenir jusqu'au bout sa tranquille possession de lui-même : il a brusqué l'atterrissement au lieu de ménager son biplan fatigué, et son gouvernail impérieux brise les ailes et précipite sur le sol un vainqueur. Qu'un pareil héros sente défaillir, au terme de quarante minutes d'efforts, sublimes il est vrai, sa patience et son équilibre nerveux et mental, cela fait toucher du doigt, me semble-t-il, ce qu'il est difficile pour nous de maintenir égale une domination parfaite de soi, par monts, par vaux, au physique comme au moral.

Or F. Xavier est un ambitieux, Ignace de Loyola est un cholérique, F. d'Assise aime à briller et à plaire, et ce fond de caractère subsiste : ils ne le transmutent pas, ils le domptent. Et lequel est plus fort, de conduire pacifiquement une rossinante, toujours égale au petit trot ou au petit pas, toujours docile entre ses brancarts et sous le collier ; ou de mener un char entraîné par des étalons ardents, maintenus d'une main d'acier, excités et domptés à la fois par le mors, par le fouet, par l'ascendant et la maîtrise du guerrier antique ou du coureur dans la carrière ?

La maîtrise de soi qu'il faut admirer, c'est celle qui a dompté des passions fortes, ou des

ennemis bêtes et méchants, ou des traverses de vie imprévues, des maladies, des épreuves, des trahisons, des ingrattitudes ou l'incompréhension et la déréliction intérieure du découragement. Lisez les vies des mystiques, vous y trouverez tout cela. Ce ne sont pas des neurasthéniques qui ont peur de tout et de leur ombre, et des abouliques sans effort, et des hystériques sans synthèse mentale, et des psychasténiques sans résolution ; hors du règne des caprices, ils érigent la plus merveilleuse maîtrise de soi que connaisse la nature humaine. Vincent de Paul soigne les pauvres, Jean de Dieu soigne les fous, Catherine de Gênes, mariée puis veuve, régit merveilleusement un des premiers hôpitaux d'Italie, Catherine de Sienne, fille d'un teinturier et ignorante, impose, sur l'ordre intérieur qui la presse, ses conseils et sa direction à la Cour romaine et aux princes, Jeanne d'Arc la pâture, malgré les siens, les clercs, les courtisans, les généraux, monte à cheval, guide des armées, bat les Anglais, fait sacrer Charles VII et meurt martyre.

Est-ce là de la force d'âme saine ? On peut bien trouver un sursaut de sauvage énergie, un éclair passager, chez un malade, chez un fou, chez un névropathe surexcité. Mais une

calme maîtrise de soi, douce, égale, patiente, jamais lasse, comme celle des mystiques : non elle ne court pas les rues et surtout elle ne court pas les hospices, les cliniques, les asiles, et elle n'est pas malade.

2. *Tendresse de cœur*. La force stoïque est rude ; elle est souvent froide, peu accueillante et mal gracieuse. C'est l'écueil des forts, ils sont durs comme des rochers s'ils sont courageux comme des lions. Mais les mystiques ont la douceur, qui est plus forte que l'emportement des violents et surtout plus durable. Ils ont pour le prochain une incomparable tendresse d'âme, qui caractérise leur énergie. Elle est égale, douce, affectueuse même souvent, en tout cas pleine de bienveillance pour autrui et surtout pour les plus déshérités, les infirmes, les pécheurs, les condamnés, les rejetés du bonheur ou de la société, ceux dont Cowper a si bien saisi et tracé le symbole dans le *Cast-away*¹.

Les exemples pullulent dans les vies des mystiques. J'en citerai un seul, non en guise de preuve unique, mais à la manière dont nos historiens Taine ou Sorel manient de menus faits qui synthétisent l'amas de preuves qu'ils

1. Cowper (Voir de Dante à Verlaine, p. 132).

ont en main¹. Sainte Catherine de Sienne a raconté dans une lettre à Raymond de Capoue, son confesseur, comment elle consola dans ses derniers moments Nicolo di Toldo jeune noble de Pérouse, injustement condamné par le gouvernement de Sienne. Cette page si belle et si fameuse mérite d'être relue. Elle est un document psychologique de premier ordre.

« J'allai visiter qui vous savez. Il en reçut si grand réconfort et consolation qu'il se confessa et se disposa fort bien. Puis il me fit promettre par l'amour de Dieu que, le moment de l'exécution venu, je serais avec lui. Ainsi je promis et je fis. Alors le matin, avant que tinta la cloche, j'allai à lui et il fut grandement consolé. Je le menai entendre la messe, et il reçut la sainte communion, qu'il n'avait jamais reçue depuis la première. Sa volonté était harmonisée et soumise à la volonté de Dieu, il lui restait seulement la crainte de ne pas être fort au dernier moment. Mais la bonté sans mesure et brûlante de Dieu l'envahit, le dotant de tant d'affection et d'amour rempli du désir de Dieu, qu'il ne pouvait demeurer sans lui. Et il me dit :

« Restez avec moi et ne m'abandonnez pas, ainsi

1. J'ai entendu justifier ce procédé, souvent mal compris, par M. Sorel dont je suivis les cours à l'Ecole des sciences politiques.

mon passage sera bon, et je mourrai content. Et il appuyait sa tête sur ma poitrine. Alors j'exultai, et il me semblait sentir son sang, et le mien aussi, que je désire répandre pour le doux Epoux Jésus, et comme le désir en croissait dans mon âme, et que je sentais sa crainte, je dis : « Prends courage, doux frère mien, car bientôt ce seront les épousailles. Tu partiras d'ici baigné dans le doux sang du fils de Dieu, avec le doux nom de Jésus, qui je l'espère ne quittera jamais ta mémoire, et je t'attendrai à la place d'exécution. » Pensez maintenant, ô mon père et mon fils, comment son cœur perdit toute crainte, et son visage fut transfiguré de la tristesse à la joie, et il se réjouit, exulta et dit : « D'où me vient une telle grâce, que la douceur de mon âme m'attende à la sainte place d'exécution ? » Voyez, il avait atteint une telle lumière qu'il appelait la place d'exécution *sainte*, et il dit : « J'irai tout joyeux et fort, et il me semblera qu'il y a mille ans jusque-là, quand je songe que vous m'attendrez là ; et il parla si doucement de la bonté de Dieu, qu'on pouvait à peine résister. Je l'attendis donc à la place d'exécution ; et je me tins là, dans l'attente, priant sans cesse, en la présence de Marie et de Catherine, vierge et martyre. Mais, avant son arrivée, je me mis à terre et j'étendis

mon cou sur le billot ; mais rien ne me fut fait, car j'étais remplie d'amour-propre. Alors je priai et j'insistai, et dis à Marie que je désirais cette grâce, qu'elle lui veuille donner la vraie lumière et la paix du cœur à ce moment, et que je puisse le voir retourner à sa fin. Alors mon âme fut si comblée, que bien qu'une multitude de gens fut là, je ne pus voir personne, en raison de la douce promesse qui m'était faite. Alors il vint, comme un agneau docile, et à ma vue il commença à sourire, et il voulut que je fisse le signe de la Croix sur lui, et quand il eut reçu le signe, je dis : « A genoux, pour les épousailles, mon doux frère, car bientôt tu seras dans l'éternelle vie. » Il se baissa avec une grande mansuétude, et j'étendis son cou, et je me penchai sur lui, et lui rappelai le sang de l'Agneau. Sa bouche ne dit rien que *Jésus et Catherine* ; et, tandis qu'il parlait ainsi, je reçus sa tête en mes mains, fermant mes yeux en la Divine Bonté, et disant : « Je veux, j'accepte. »

Alors à ses yeux extatiques les cieux parurent s'ouvrir, elle vit le Dieu fait homme, dans un éclat pareil au soleil, recevoir le sang de la victime dans ses propres blessures ouvertes, son désir dans le feu de la divine charité, le sang dans le sang, la flamme dans la flamme,

et l'âme elle-même passa en son Côté « baignée de son propre sang, comme si c'était le sang du Fils de Dieu. » Mais, comme l'âme entraît ainsi et commençait à goûter la divine douceur « elle se tourna vers moi, pareille à la fiancée qui arrive à la chambre nuptiale et se retourne pour saluer des yeux et de la tête ceux qui l'ont accompagnée et leur témoigner par là sa gratitude. Alors mon âme reposa en paix, dans une telle odeur de sang que je ne pouvais supporter de m'ôter le sang qui était venu de lui sur moi. Hélas ! misérable et malheureuse femme que je suis, je ne dirai rien plus ; je restai sur la terre remplie de la plus grande envie¹. »

Si quelque barbare ne comprenait pas l'exquise et désintéressée tendresse d'âme que respirent ces lignes, rien ne lui fera comprendre rien. Il pourra lire des pages délicieuses de Marie l'Egyptienne, ou de Thaïs dans les *Vies des Pères du Désert*, recueillies par les Bollan-distes, et il n'y verra rien : quand des forgerons manient des fleurs, ils les froissent. J'aurais pu renvoyer à sainte Thérèse, la grande réformatrice admirée de la Castille, caressant et conso-

1. *Lettre*, 273 (corrigée d'après le Harleian Ms.). Citée par E. Gardner M. A. Saint Catherine of Siena. Dent. London 1907.

lant la petite Casilda et ressuscitant un enfant mort qu'elle berce sur ses genoux. Et encore à Ignace de Loyola, le fondateur d'ordre députant ses fils à toutes les contrées d'Europe, qui s'attarde à peler un fruit pour le faire goûter à un novice malade. Ou à telle autre grande mystique se relevant la nuit pour border les couvertures de ses sœurs de peur qu'elles ne prennent froid. Ou au séraphique *Poverello* d'Assise, dont la tendresse d'âme déborde jusque vers ses frères les oiseaux. Et quoi encore? Il faudrait être étrangement fermé à toute humaine psychologie pour ignorer que la maîtrise de soi des mystiques est étrangement tempérée de douceur et de tendresse.

3. *Vaillance et persévérance dans l'action.* Mais l'admirable équilibre mental des grands mystiques se signale encore plus dans l'action; généreux, hardis, -désintéressés, ils ont la longueur de courage, la constance et la persévérance, qui seules font les entreprises efficaces. Et confiants, non en leurs propres forces, mais dans le Dieu intérieur qu'ils ressentent, ou qu'ils réalisent, ils accomplissent des œuvres qui eussent découragé les plus audacieux génies. Et leurs œuvres durent! Napoléon n'a pas duré vingt années, le matin d'une vie humaine, sans voir crouler son em-

pire de broyeurs d'hommes ; et les pétrisseurs d'âmes que sont les mystiques en moulent encore d'autres à leur effigie. Ils ont gardé le célibat qui afflige quelques imbéciles d'esprit — comme s'ils stérilisaient par là l'humanité plus que les viveurs qui la gaspillent si bien et les époux qui ont peur des familles nombreuses, voire même de toute progéniture, tellement la jouissance égoïste leur prêche l'infécondité — et la physiologie n'y gagne guère je crois. Mais tout psychologue de bonne foi, s'il est averti, dira que les grands mystiques ont fondé des familles d'âmes, qui reproduisent leur esprit et propagent dans le monde le zèle qui les animait pour la vie noble, grande, forte, épanouie en Dieu, son principe et sa fin. Le mystique saint Benoît, les mystiques saint François d'Assise et saint Dominique, le mystique Ignace de Loyola, aussi bien que la mystique Catherine de Gênes, et la mystique Catherine de Sienne, et la mystique Thérèse d'Avila, ont tracé des sillons d'humanité féconde.

Et si l'on dit qu'ils sont des malades, des stériles, des faibles, des hystériques ou des psychasténiques, cela me paraît... inexact. D'autres, moins modérés, et plus vrais peut-être, quoique moins courtois, traduiront, c'est

archi-faux et anti-scientifique, et pour tout dire c'est de la pure démente, si ce n'est pas de l'aveuglement, ou du parti pris, ou de l'ignorance de demi-savant et de primaire.

TROISIÈME PARTIE

**VALEUR ÉTHICO-RELIGIEUSE
DES FAITS MYSTIQUES**

CHAPITRE VII

L'ASCÉTISME DES MYSTIQUES¹ ET L'HARMONIEUX DÉVELOPPEMENT DE LA VIE

Nous avons délimité les sens du mot « mystique, » « ascétisme » n'est pas plus clair. Son étymologie est plus près du sens, cependant; il signifie un exercice, une lutte. Et cela fait déjà deux nuances, qui ont dérivé en deux adaptations différentes.

L'ascèse, l'ascétique désignent souvent les voies ordinaires de la vie spirituelle, en tant que celle-ci est un exercice des vertus et un effort personnel. Effort secondé par la grâce selon la théologie catholique, mais grâce donnée à tous, qui accompagne toujours le bon

1. L'étude précédente nous amène à cet ascétisme qu'on diagnostique souvent comme maladif. Or non seulement il n'en est rien chez les grands mystiques, mais il est lié chez eux au perfectionnement moral et à l'harmonieux développement de la vie.

vouloir. En ce sens l'ascétisme signifierait la pratique de la vie ascétique, de la conquête des vertus.

Souvent aussi, surtout chez les modernes, le mot prend le sens plus restreint de renoncement, de mortification. Dans la lutte pour cet exercice des vertus, entrent en effet les pratiques de renoncement, d'abnégation, de mortification. C'est-à-dire que le lutteur abdique telles ou telles joies, tel ou tel usage de ses sens ou de ses facultés, ou même s'inflige telles ou telles peines, telles ou telles souffrances volontaires, qu'il ajoute à celles qui surviennent inopinément.

Acceptons ce sens. Mais alors n'y a-t-il pas lieu de distinguer pour serrer de plus près la question, un ascétisme moral, nécessaire plus ou moins à tous, pour dompter les passions, et un ascétisme mystique, si l'on peut dire, ou sacrifice par amour, dont les immolations et renoncements n'ont pas le but strict, exclusif, du précédent.

I

Ascétisme moral, ascétisme mystique.

Il nous faut bien harmoniser une nature complexe, en hiérarchiser les forces. On nous

dira de suivre la nature. *Sequere naturam*, dit le brocard stoïcien. Sans doute, mais laquelle? Il y a des forces inférieures qui tirent vers les plaisirs des sens, qui se modèrent de soi par l'instinct chez l'animal, mais non chez l'homme. Il y a des facultés d'imagination, ou de sensibilité, qui peuvent puissamment aider ou singulièrement entraver la recherche intellectuelle ou l'effort volontaire. La valeur définitive de la machine humaine dépend donc pour une bonne part de l'ordre et de la hiérarchie à établir entre des forces complexes et parfois hostiles, qu'il faut réduire et dresser à être de bonnes coopératrices.

Si M. Murisier n'avait pas eu les yeux aveuglés par une idée préconçue, il n'aurait pas vu un excès de systématisation dans l'admirable règle de vie par laquelle un ascète se conquiert et se possède. M. Blondel au contraire, dans son livre de l'*Action*, a fort bien montré la nécessité de la culture ascétique de la volonté. Il analyse très finement les sacrifices apparents et les enrichissements réels que comporte cette valeureuse entreprise.

« Puisque, dit-il, toute action qui s'exécute use nécessairement¹ de contrainte pour rallier

1. Blondel, pp. 187-193. — Il faut relire aussi les belles pages de W. James sur l'ascète « créateur d'énergie. » Rappelez-vous

et discipliner les forces éparses ; puisqu'elle est le signal d'une guerre civile où il y a des morts et des blessés ; puisque nous ne marchons qu'en écrasant en nous et sous nos pas des légions de vies, la lutte est déclarée quoi que nous fassions ; et si nous ne prenons pas l'offensive contre les ennemis de la volonté, ce sont eux qui se coalisent contre elle. Il faut se battre : celui-là perdra nécessairement la liberté avec la vie qui fuira le combat. Même chez les meilleurs il y a des trésors de malice, d'impureté et de mesquines passions. »

« ... Aussi pour se garder du vertige de la dernière seconde et des sophismes de la conscience travestie qui prouvent que tel acte est permis ou tel plaisir légitime, il faut s'habituer à prendre l'offensive et à faire plus qu'éviter ce qu'on ne doit pas ; il faut pouvoir répondre avec la force de l'expérience antérieure : « Même si c'est légitime je veux m'en priver. »

C'est le principe même de l'ascétisme moral, formulé par Ignace de Loyola en ses Exercices spirituels : *agere contra*. Mais cette action contre

la définition du saint : un homme qui s'adapte d'avance à une société plus parfaite, et en la supposant déjà née, contribue à la réaliser.... » Seulement W. James est traité par des Leuba ou des B. Leroy comme un apologiste modern-style, et comme tel dénigré. Tant il est vrai que les prétendus « scientifiques » ont des dogmes à eux, qui les préoccupent... plus que nous les nôtres.

des forces insoumises ou prêtes à se révolter, à se coaliser, à nous envahir, est pour le bien définitif de la nature. Le mécanicien contrarie aussi la vapeur, et c'est pour le mieux de la machine locomotrice. La vapeur qui fait éclater les parois de ses tubulures, après du bruit et des dégâts, est réduite à néant. Sa liberté l'a tuée. Domptée et emprisonnée, elle donne l'impulsion aux bielles, paisiblement puissantes, qui entraînent un lourd convoi.

L'ascétisme moral est donc légitime et sain.

1. *Ascétisme mystique*. Mais le renoncement aux aises, aux joies sensibles, peut aller au delà, par esprit d'expiation, pour soi ou pour les autres, par esprit de prière, de supplication à la miséricorde divine; ou même cet esprit de pénitence, de sacrifice, d'immolation, peut n'être qu'une manifestation de l'esprit d'amour. On désirera par exemple avoir quelque part aux souffrances de Jésus-Christ, à ses abaissements, à ses humiliations : et loin de fuir les épreuves coutumières, on courra au-devant, on les acceptera de plein gré, on s'infligera des peines volontaires. C'est là ce que j'ai appelé l'ascétisme mystique. Ces mortifications surrogatoires de l'amour sont son apanage.

Ici, sans doute, les excès sont possibles, et beaucoup plus que dans l'ascétisme moral, guidé

par la seule raison à la conquête de la maîtrise de soi. L'ascétisme mystique, comme toute impulsion de l'amour, peut excéder de justes bornes.

Il est vrai qu'il faut se défier des protestations intéressées de la mollesse. Ces cilices, ces chaînettes de fer, ces disciplines qui châtient la chair et dont se scandalisent parfois les amis de l'hygiène, ou de la vie épanouie, au nom du bon sens, ne sont un effroi que pour ceux qui les ignorent et s'en font un épouvantail; ou pour des délicats un peu trop sensuels, qui y lisent un reproche pour leurs menues lâchetés.

Il faut se défier aussi de l'imagination qui vient au secours des faiblesses ci-dessus rappelées. Que deviendrait le monde suggère-t-elle, si tous vivaient comme saint Siméon Stylite sur sa colonne ou saint Jean-Baptiste vêtu de poils de chameau, se nourrissant de sauterelles et buvant de l'eau? A cela il est aisé de répondre que certains élans de générosité presque excessifs, dans cette voie de l'ascétisme, sont utiles pour l'exemple, pour entraîner les médiocres. C'est un stimulant. Et la contagion universelle n'est pas fort à redouter.

Mais enfin l'excès est possible, nous l'admettons. Tous les maîtres de la vie spirituelle l'admettent. Beaucoup d'âmes ardentes ont besoin

d'être modérées, et la discrétion est recommandée dans les exercices de la pénitence. L'amour-propre même y pourrait trouver sa pâture, et ce serait vanité pure et dangereuse de s'estimer pour ses jeûnes, ses privations de sommeil ou ses flagellations même sanglantes. Aussi, d'après les mystiques, des inspirations spéciales du Saint-Esprit, contrôlées par les règles ordinaires du discernement des esprits, sont requises pour se livrer à des pénitences extraordinaires. Et leur usage doit laisser le sujet dans l'humilité, dans la paix, et je dirai aussi dans une sereine allégresse, qui ne trouve pas les fardeaux trop lourds.

2. Là se trouve le vrai chez les ascètes et les mystiques, et cette discrétion spirituelle les sépare fort nettement des cas pathologiques, où le sujet refuse la nourriture, se blesse ou se mutilé. Le D^r Goix, prenant un cas déterminé, les jeûnes sévères et prolongés de sainte Rose de Lima, a fort bien montré naguère¹ qu'on ne saurait, sans méconnaître et violer la loi fondamentale de tout diagnostic clinique, qualifier son jeûne de morbide.

Ici nulle impulsion instinctive mais un acte vraiment volontaire. Les malades indociles et

1. *Revue de philosophie*, 1^{er} février et 1^{er} mars 1909. Le jeûne mystique.

obstinés s'entêtent dans leur refus de s'alimenter, ou soudain, si leur caprice se dissipe, se jettent avec gloutonnerie sur les mets de leur choix. Rien de tel chez Rose de Lima, et la remarque peut être sagement généralisée, d'après l'expérience universelle. « Elle n'entreprend ses extraordinaires macérations qu'avec la permission de son confesseur, et sur son ordre elle n'hésite pas à les modérer. En un mot, tout en désirant vivement jeûner, elle ne laisse pas d'obéir aux personnes qui ont sur elle une légitime autorité. »

Dans la folie religieuse, l'exagération maldive des pratiques de pénitence ne précède point, mais suit les troubles mentaux. La ferveur déréglée de l'aliéné n'est qu'une « bouffissure de l'orgueil, » et les idées érotiques alternent avec ses idées délirantes et religieuses. — Ni orgueil, ni trace d'érotisme, chez une sainte Rose de Lima, mais un ensemble d'humilité et de docilité accompagne sa belle et saine vaillance.

La sensualité ou la recherche passionnée de la gloire a pu inspirer des flagellants ou des jeûneurs célèbres, tels Succi et Merlatti, et encore le jeûne ne fut pour ces derniers qu'un épisode, qu'un acte passager et accidentel de leur vie. — Sainte Rose de Lima, comme les autres

grands mystiques, a sacrifié toute satisfaction sensible; elle ne recherche nullement la notoriété et jeûne le plus secrètement possible; ses austérités loin d'être transitoires sont persévérantes; et elles ne lui attirent, outre les souffrances physiques, que des critiques et des dérisions dans son entourage.

En réalité *ces austérités* sont la manifestation d'une intelligence saine et d'une volonté énergique et parfaitement maîtresse d'elle-même; elles ont un but raisonnable et déterminé. Car dès l'enfance elle se propose « d'honorer la passion du Christ et d'unir ses souffrances à celles de Jésus pour la conversion des pécheurs, de ceux en particulier de la ville de Lima, un moyen, en d'autres termes, d'obtenir, pour son prochain comme pour elle-même, la participation à la nature même de Dieu. Elle ne voit pas dans ses austérités la ruine ou l'amoindrissement de son propre être; elle y voit, au contraire, un moyen de parvenir au plus être¹. »

Ceci est parfaitement exact. Et l'on peut relire dans le *Poème de la Conscience*, le chapitre consacré à la Douleur : pour tout mystique, elle joue un rôle, elle unit la volonté à

1. Art. cit., pp. 304, 305.

Dieu, car elle détache du créé, elle purifie l'âme, elle l'introduit à plus d'amour et de contemplation. Ce n'est donc pas un entraînement maladif qui la fait embrasser, mais une marche héroïque vers l'idéal nettement vu, librement accepté.

II

Ascétisme et perfectionnement moral.

Non seulement l'ascétisme des grands mystiques n'a rien de morbide, il est réglé chez eux par une sagesse supérieure, inspirée par une constante et prudente volonté, sans caprices, sans défaillances, et qui sait vaincre des répugnances parfois fort vives. Car loin que la souffrance ait pour eux les attraites maladifs que l'on suppose parfois à tort, les faits nous montrent les grands mystiques eux-mêmes, les saints, aux prises avec les faiblesses et les révoltes de leur naturel sensible et délicat. Mais s'ils matent leur chair, ils domptent aussi leur sensibilité, leur imagination, parce que leur raison commande, parce que leur volonté règne. Ces dominatrices restent souveraines malgré les luttes. Et vraiment ces héros de la nature humaine sont admirés par tous les spectateurs impartiaux pour leur grandeur.

Ils ne s'attribuent point, il est vrai, le mérite de leurs triomphes. A la grâce divine qui les fortifie, ils doivent, disent-ils, tout ce que nous admirons de bien en eux. Et les faits mystiques dont nous avons tenté de décrire le mécanisme psychologique sont en eux, si nous nous en tenons à leur témoignage, l'œuvre de Dieu en eux.

Comme psychologues et comme enquêteurs nous n'avons qu'à constater l'importance que donnent les mystiques à l'œuvre de sainteté en eux pour juger des grâces qui leur semblent étranges et mystérieuses. Ils se défient du propre travail de leur esprit; — ou des maléfices du mauvais esprit qui chercherait à les duper par des illusions. Ils cherchent le critère le plus sûr pour se tranquilliser; et pour eux comme pour les directeurs d'âmes la sainteté est la véritable pierre de touche des phénomènes extraordinaires dont ils sont le théâtre.

Comment noter cette sainteté? Nous avons déjà décrit leur parfait équilibre mental et relevé quelques traits de leur physionomie morale : maîtrise de soi, systématisation puissante de leur moi, pleine de force et de constance; tendresse de cœur, qui distingue très fort leur énergie de la dureté stoïcienne; et enfin action généreuse, désintéressée, persévérante, en des entreprises

utiles à autrui. Nous montrions par là que leur tempérament n'est pas morbide. Si nous rappelons ici ce qui nous est acquis, nous devons ajouter quelques remarques :

1. Des changements d'âme soudains et profonds accompagnent le passage des phénomènes que nos mystiques considèrent comme divin. Des défauts contre lesquels ils ont vraiment lutté disparaissent comme par enchantement; des vertus pour la conquête desquelles ils ont longuement peiné, et sans succès, leur deviennent acquises à leur grand étonnement.

« Une seule visite si courte qu'elle soit, suffit à un tel jardinier pour répandre sans mesure cette eau dont il est le créateur, dit sainte Thérèse en son langage imagé¹, en un instant il enrichit l'âme de trésors qu'elle n'aurait peut-être pu amasser par tous les efforts de l'esprit en vingt années de labeur.... L'âme se voit toute changée, et sans savoir comment elle fait de grandes choses. »

« Le Seigneur lui-même enseigne et grave au fond du cœur une humilité vraie et bien différente de celle que nous pouvons acquérir par nos faibles réflexions.... Enfin pour ne pas me

1. *Vie*, chap. xvii.

fatiguer à en dire davantage, une telle faveur est pour l'âme le principe de tous les biens¹. »

Et ces vertus qui fleurissent si manifestes, l'âme voit en même temps « qu'elle était incapable de les acquérir en plusieurs années, et que dans une si courte visite, le divin jardinier lui en a fait le don. Ici germe encore dans l'âme une humilité beaucoup plus grande et plus profonde que celle qu'elle avait auparavant. *Elle voit d'une manière évidente* qu'elle n'a rien fait, sinon donner son consentement aux grâces dont le Seigneur l'a favorisée². »

Le docteur Goix, dans les *Annales de philosophie chrétienne* de juin 1896, précise d'une façon incisive et nette le raisonnement qui surgit instinctivement : « Le temps et l'effort, ces deux conditions indispensables de toute opération humaine, font ici défaut. Et cependant il y a transformation complète et durable, qu'est-ce à dire? que cette transformation ne s'est pas opérée naturellement. »

2. Le progrès dans les vertus solides, d'humilité, de charité, d'obéissance et de zèle empressé vers le bon plaisir divin, ce sont là en effet pour les mystiques et pour les directeurs prudents qui les observent des marques de l'authenticité

1. *Ib.*, ch. xv.

2. *Ib.*, ch. xvii.

de la provenance divine des événements intérieurs dont l'analyse psychologique ne leur serait pas une suffisante garantie.

Il faut reconnaître qu'ici, bien que toujours sur le terrain de l'observation psychologique, nous dépassons la zone où les « scientifiques » peuvent prétendre à quelque compétence. Les sciences morales reposent sur une philosophie, et quiconque ne s'est pas préalablement persuadé de l'existence de Dieu et du principe spirituel, immortel, qui régit notre vie morale, n'est guère apte à saisir la portée du présent argument. Il n'en garde pas moins toute sa valeur et doit être exposé, tout au moins pour permettre de comprendre quelles raisons guident les mystiques et l'autorité religieuse qui les juge.

3. Avec l'humilité et le cortège des vertus solides, que nous avons seulement indiqué (car nous n'avons pas à faire œuvre de moraliste et de directeur d'âmes), la *paix* ajoute aussi un trait remaquable. Cette paix souvent décrite imprime, selon les mystiques, un cachet inimitable aux événements intérieurs qu'ils subissent et auxquels ils concourent.

Ici nous sortons encore plus du domaine purement « scientifique, » car cette paix dont il est question ne dit pas seulement l'équilibre mental d'une âme bien réglée. Elle n'est pas

seulement négative. Elle n'est pas seulement l'absence de tout mouvement désordonné et par conséquent anxieux et agité. Elle est une jouissance positive, d'une tranquillité, d'une sérénité délicieuse, dont la notion même et l'expérimentation dépassent les sens : *pax quae exsuperat omnem sensum*, dit saint Paul en parlant d'elle.

Quiconque ne l'a pas éprouvée, je l'avoue, n'est pas très apte à en parler. Car ce sont des nuances inanalysables qui la distinguent de la paix d'un beau soir, ou de la paix d'une sonate de Mozart. J'admets qu'on peut étudier des sentiments qu'on n'a pas éprouvés, quand il existe des observations bien notées par des sujets bien doués. Mais il est des nuances très perceptibles dont l'analyse, chose abstraite, ne donne qu'une faible idée : comment une fleur disséquée dans un herbier donnerait-elle l'image du velouté, de la souplesse, du coloris, du parfum de la fleur vivante? Et si ce velouté, cette souplesse, ce coloris, ce parfum sont difficiles à saisir, presque indescriptibles, comment ne pas dire : « Je perçois dans les faits des certitudes que je ne puis vous faire éprouver, en les traduisant par des mots? »

III

*Ascétisme et épanouissement de vie,
de personnalité.*

Il reste que nous pouvons apercevoir quelle harmonieuse et définitive résultante de joie, d'épanouissement d'âme, caractérise les mystiques les plus adonnés aux pratiques d'un ascétisme, dont les rigueurs héroïques nous étonnent et nous déconcertent parfois. Il n'étirole point, il ne paralyse point cet ascétisme : témoins ces amants de la nature et des arts, dont il avive et dont il affine les dons. Faut-il rappeler saint François d'Assise et tant d'autres autour de lui ?

Il semble que ces émaciés, ces mortifiés, à vrai dire sont illuminés de plus de sourires, — qu'ils déchiffrent mieux le livre des beautés d'un monde où ils aperçoivent en tout des reflets des perfections divines, — qu'ils oublient les laideurs et les vices de l'humanité pour se pencher vers elle d'un cœur plus fraternel. Car sous les haillons du pauvre, ils voient les membres souffrants du Christ, et sous les dehors rebutants des criminels ou des pécheurs débauchés, ils aperçoivent encore une âme baignée du

sang rédempteur, ils la voudraient maternellement acheminer vers le terme où ils courent.

Ceci n'est pas inutile à relever pour donner à leur ascétisme sa véritable signification. Il ne les détourne point d'un harmonieux développement de la vie. Il ne mutile point en eux la beauté de la nature humaine; ni l'art, ni la science, ni le devoir social ne sont incompatibles avec lui. Le bienheureux Jean de Fiesole, fra Angelico, devant ses pinceaux, voilà l'ascète artiste. Les saints Thomas, Bonaventure, à leur chaire de professeurs, à leurs in-folios de philosophes, voilà l'ascète fervent de savoir; et quant à l'action sociale, et sainte Catherine de Sienne, et sainte Catherine de Gênes, et sainte Thérèse, et saint Vincent de Paul, et saint Ignace de Loyola, et tant d'autres nous en offrent des types tellement nombreux et tellement variés, qu'on se demande comment sérieusement un savant peut concevoir un antagonisme irréductible entre le vrai mystique et les devoirs sociaux; entre son ascétisme et le plein développement de sa vie, de sa personnalité.

Quand nous regardons passer à travers le monde ces grands chrétiens, ces immolés joyeux, contemplatifs et actifs, puissants dans l'action ou la retraite, n'assistons-nous pas à

l'épanouissement de leurs dons et de leur personnalité dans une vie généreuse et influente, nullement amoindrie par leur ascétisme?

Saint Paul est-il une personnalité amoindrie? Il est humble, fier et vaillant. Il ne compte que sur la folie de la croix et non sur le talent humain, il confesse ses faiblesses et ses fautes, il se dit un chétif, un avorton. Mais très petit devant Dieu il ne s'en laisse imposer par personne. Arrêté il en appelle à César : « Je suis citoyen romain! » Jaloué et discuté par de faux prophètes, il énumère en une page magnanime tous ses mérites : ils sont hébreux, et moi aussi; ils sont israélites, et moi aussi; ils sont de la race d'Abraham, et moi aussi. Ils sont ministres du Christ : moi plus qu'eux. J'ai essuyé plus de travaux, enduré plus de peines, etc., etc. Et quel cœur dans ses relations sociales. Cor Pauli, cor Christi, selon le mot de saint Jean Chrysostôme.

Saint Augustin est-il une personnalité amoindrie? L'amour et le génie n'ont-ils pas fait là une belle alliance? La délicatesse du cœur de ce converti revenu des fols amours s'est-elle évanouie? L'amour du Christ ne l'a-t-elle pas alimentée? La pensée du Christ méditée par lui n'a-t-elle pas surélevé la hauteur de son génie, n'a-t-elle pas fécondé son œuvre?

Saint François d'Assise est-il une personnalité amoindrie ? Ce pauvre volontaire, l'inspirateur des arts en Italie, l'ami du peuple, le dévoué, le joyeux, tous ont redit, admiré et chanté sa simplicité et sa hardiesse. L'ébranlement qu'il imprima au monde du moyen âge se perpétue par ses fils.

Et Ignace de Loyola, ce grand calomnié, parmi toutes les injures, on ne lui jettera pas celle d'avoir amoindri sa personnalité ? Dans quelle maîtrise de soi, dans quel élan, dans quelle ardeur, se meut son obéissance ! A-t-elle en rien paralysé son esprit de conquêtes pour Dieu ? S'il n'eût été si chrétien, quelles aventures de capitaine audacieux, quels rêves de Don Quichotte eussent exalté davantage ou illustré mieux sa personnalité ? En devenant le plus humble des hommes, n'a-t-il pas risqué aussi d'en être un des plus sages et des plus puissants ? Peu me chaut que d'imbéciles ennemis transforment ce loyal en un Machiavel sournois. S'ils le méconnaissent à ce point, ils ne l'accusent pas du moins de n'avoir pas été quelqu'un.

La méprise qui déçoit plusieurs esprits est peut-être d'interpréter de travers l'expression de « mort mystique, » dont usent nos ascètes. Ils ne désignent par ces mots de « mort » et

d' « anéantissement » que le changement du principe de vie morale qui les anime : ce n'est plus la nature, l'amour-propre, l'amour de soi, qui est le mobile de leurs actes, mais l'amour de Dieu. Ils disent, par une expression symbolique qui parfois se réalisa en des grâces mystiques, ce n'est plus notre cœur qui bat dans notre poitrine, c'est celui de Jésus-Christ. Je vis, écrit saint Paul, mais ce n'est plus moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi.

Traduisant leur pensée nous dirons tout simplement, ce ne sont pas des autocentristes, ils ne se font pas centre du monde, mais ils subordonnent pleinement l'action de leur moi au service du Dieu qu'ils aiment. Mais cet amour en service ne les invite que davantage à user de leurs dons : il en fait des apôtres. Cultiver les dons de Dieu non pour leur gloire personnelle, mais pour glorifier Dieu, c'est l'idéal final qui les guide. Or ce zèle les développe, les adapte, les transforme. Il ne les anéantit nullement au sens où l'on voudrait l'entendre, comme s'ils étaient étriqués, diminués, paralysés. Voilà ce que nous avons noté, dans leur bel équilibre mental, leur perfectionnement moral et l'épanouissement de leur personnalité.

Sans entrer en de plus longs développements qui ne conviendraient qu'à des études spéciales,

il est important de n'oublier pas cette vue synthétique sur l'ascétisme des mystiques. Sans quoi tout jugement sur leur valeur sera faussé¹, aussi bien que sur la noblesse de leur action sociale.

1. On peut lire d'ailleurs : H. Joly, *Psychologie des Saints*.

CHAPITRE VIII

CERTITUDES DES MYSTIQUES

Avant de passer plus outre, cherchons, il en est temps, quelle certitude résulte pour les mystiques des critères psychologiques internes ou des critères moraux que nous avons successivement analysés. Après quelques remarques, nous traiterons de la certitude dans le sujet mystique et de la communication de cette certitude. Alors seulement nous rechercherons le rôle de l'autorité religieuse près des mystiques.

I

Remarques sur la certitude.

Quand bien même les exigences de la certitude rigoureusement scientifique ne seraient pas satisfaites, on pourrait avoir pour soi, ou pour les autres, sur les phénomènes mystiques, une certitude très suffisante pour une action

prudente. Cela ressortira de nos critiques. Et dès lors il est de toute évidence que le but de ces « grâces mystiques » serait atteint. Il est clair que si on admet que Dieu existe, et qu'il intervienne dans les phénomènes dont nous nous efforcions de préciser le mécanisme psychologique et la portée morale, ce n'est pas pour donner à l'esprit une satisfaction scientifique et pour plaire aux académies, mais pour sanctifier des âmes de choix.

D'ailleurs il serait peu sage, on doit le reconnaître, de ramener toute certitude à un seul type : $2 + 2 = 4$! Et ce sont des exigences exagérées et inadmissibles de cette sorte, qui empêchent maint esprit de rencontrer la vérité, ou d'y adhérer, dans les questions morales et religieuses. Ce n'est pas par syllogisme d'ordre mathématique, ou de logique formelle, que la nécessité d'ordonner notre vie vers une doctrine morale s'impose à nous. Ce n'est pas une évidence inéluctable et contraignante qui doit éclairer les problèmes où se meut notre activité libre. Il suffit que nous soyons averti par une lumière capable de guider l'action raisonnable¹.

La certitude, état psychologique d'adhésion

1. Etude du P. Portalié sur les certitudes libres serait à reprendre ailleurs.

sans crainte d'erreur à une vérité, peut être produite par des motifs d'ordre différents : métaphysiques, physiques, moraux. Elle est contrôlée par l'évidence propre à chacun de ces ordres de faits. Il ne faut pas demander à l'étude d'objets fort divers des évidences du même ordre. C'est la confusion où échouent nombre de physiologistes — qui n'ont pas l'air de se douter qu'on ne peut disséquer au scalpel des états psychologiques — qui méprisent l'introspection, alors que c'est précisément le scalpel psychologique — et qui ne voient que « discussions stériles » là où ils n'ont pu percevoir la valeur des faits et des arguments qu'on leur expose. Des physiologistes viennent nous dire gravement, en un Congrès de savants, que dans une étude de psychologie des mystiques, « le côté physiologique » est « le seul vraiment scientifique en cette matière¹. »

Mais sans nous arrêter à ces écarts peu méthodiques — peu scientifiques et de peu de conséquence philosophique ou psychologique — nous maintenons que, dans l'ordre de l'action, le plus féru d'évidence scientifique, d'ordre mathématique ou physiologique, se décidera et vivra d'après la certitude morale, seule possible.

1. Congrès de psychologie, Genève, Kündig, 1916, pp. 182 et 144.

On sent là, en effet, que toute certitude, même vraie, n'est pas tellement contraignante, que l'esprit ne puisse se débattre pour y échapper, si volontairement on n'écarte les doutes imprudents. En un mot il y a une sagesse et une maturité d'esprit pondéré, entre le sceptique jamais convaincu et le crédule trop tôt satisfait.

II

De la certitude dans le sujet mystique.

La facilité d'acquisition de la certitude n'est évidemment pas la même pour le sujet, bien doué, qui éprouve le phénomène et pour l'observateur qui le critique d'après la confiance. Aussi nous examinerons d'abord la certitude dans le sujet, telle que la manifestent les écrits des grands mystiques, qui ont toute la portée « d'une bonne observation psychologique. »

Encore est-il que pour le sujet lui-même, son état de certitude diffère, selon qu'il éprouve la contemplation parfaite ou l'imparfaite — pendant ou après l'expérience.

A. Dans la contemplation parfaite.

Dans la contemplation parfaite, on s'en souvient, la suspension des puissances est com-

plète, elles sont intégralement absorbées dans l'admiration ou l'amour; et même, d'après les mystiques, leur opération serait alors dégagée des facultés inférieures, imagination et sensibilité, — purement spirituelle, sans images, purement intellectuelle.

1. Dans l'acte lui-même de cette contemplation, le sujet éprouve pleine certitude : il a pleine conscience d'un état qui diffère autant du précédent que voler diffère de marcher. Il a conscience que cet état ne vient que du pouvoir de l'Être souverain avec qui il entre en communication.

« Dieu, dit sainte Thérèse dans la *Cinquième Demeure*¹, s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est *impossible de douter* qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle. Et cette vérité lui demeure si fermement empreinte que, quand elle passerait plusieurs années sans être élevée de nouveau à cet état, elle ne pourrait *ni oublier la faveur qu'elle a reçue, ni douter de sa réalité*.... Je connais une personne qui ne savait pas que Dieu fût en toutes choses par présence, par puissance, et par essence, et qui après avoir été favorisée de la grâce dont

1. Ch. I. Cité Poulain, ch. v., p. 91.

je parle, *le crut de la manière la plus inébranlable*. En vain, un de ces demi-savants à qui elle demanda comment Dieu était en nous, et qui n'en savait pas plus qu'elle avant qu'elle eût été éclairée, lui répondit que Dieu n'était en nous que par sa grâce ; elle ne voulut point ajouter foi à sa réponse, *tant elle était sûre de la vérité*. » — La sainte parle ici du premier degré de la contemplation parfaite, qui est simplement l'union sans défaillance extatique.

En parlant de l'extase elle n'est pas moins explicite. « *L'âme se voit alors près de Dieu*, et il *lui en reste une certitude* si ferme qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur.... J'étais au commencement dans une telle ignorance, que je ne savais pas que Dieu fût dans tous les êtres. Mais comme, *durant cette oraison*, je le trouvais si présent à mon âme, comme *la vue que j'avais de cette présence me semblait si claire*, il m'était absolument impossible d'en douter. Des gens qui n'étaient pas doctes me disaient qu'il s'y trouvait seulement par sa grâce. Persuadée du contraire, je ne pouvais me rendre à leur sentiment et j'en avais de la peine¹. »

2. Les textes précédents valent non seule-

1. Vie, ch. xviii.

ment pour l'acte contemplatif, mais pour le temps qui suit. En dehors de l'acte, persévère le souvenir conscient d'un état suréminent, sans pouvoir s'y tromper. J'ai déjà cité des passages remarquables des mystiques à ce propos en analysant le mécanisme psychologique¹.

Pourtant les sujets disent avoir des doutes au moins passagers et qui sont déclarés conformes tant à l'action divine qu'à l'action diabolique. Ils peuvent être : *a*) produits par le démon qui porte l'âme à considérer tout cela comme des rêveries, pour la troubler ou l'empêcher de travailler avec énergie et confiance aux vertus proposées ; *b*) permis par Dieu, pour maintenir l'âme dans l'humilité. Une trop grande assurance, alors qu'elle est encore imparfaite (car un contemplatif peut n'être pas encore affermi en de hautes vertus, vers lesquelles le stimulent et l'aident les grâces reçues) nuirait au progrès de l'âme.

Saint Jean de la Croix, consulté sur l'esprit qui conduisait une religieuse dans l'oraison, répondit qu'il ne pouvait pas regarder son esprit comme le véritable esprit de Dieu « parce qu'elle se tenait dans une imprudente sécurité et sans craindre assez de s'égarer inté-

1. II^e part., ch. v. Ceci répond à plusieurs assertions émises au Congrès de Genève, 1909.

rieurement, tandis que l'esprit de Dieu ne marche jamais sans cette crainte salutaire, afin, comme l'a dit le Sage, de préserver l'âme du mal¹. »

Ces humbles doutes sont un signe, un critère moral pour un directeur. Ils proviennent d'un retour sur l'indignité de la personne. « Est-il possible que mon Seigneur vienne vers moi, si faible créature, si misérable en mon néant ou en mon péché² ! » Ou encore de la notion nette des illusions dont on peut être victime ; ces phénomènes éprouvés sont bien étranges, on a peur d'être le jouet de son propre esprit, de son imagination ; on a le sentiment de n'être pas comme tout le monde, d'être exposé à passer pour un être bizarre, pour une tête faible. On a connu de ces demi-fous, irresponsables, graines d'illuminés, visionnaires malades ; ce rapprochement fait frémir. Ou encore on peut être le jouet du démon ; n'a-t-on pas lu les singulières aventures d'une Madeleine de la Croix, et d'autres dupés, ou d'autres dupeurs.

Mais cette crainte modeste est combattue par le souvenir délicieux et d'une pénétrante acuité. *E pur si muove!*... disait l'autre. Et

1. *Lettres spirituelles*, t. I, p. 355. Voir Maumigny, *op. cit.*, p. 156.

2. Voir *Poème de la Conscience*. Sentiments de confusion. Même sentiment dans l'Evangile, cri d'Elisabeth recevant la visite de Marie ou de Pierre : *Exi a me Domine*.

pourtant c'est vrai, je ne puis douter de ce que j'éprouvai, j'étais pleinement éveillé, de sens pleinement rassis, je me suis analysé, j'ai essayé de me reprendre, de m'arracher à l'impression si nouvelle d'aspect. Non, je n'étais pas malade, je n'étais pas endormi, et la persuasion intime, profonde, inexpugnable, persévère. Cela me paraît étrange d'être l'objet d'une grâce extraordinaire. Mais je m'en remettrai au jugement d'un guide sage, — à sa prudence, à son expérience, à son autorité, qui met à couvert ma responsabilité, suivant les voies accoutumées de la Providence. Tels sont les sentiments de l'âme mystique ballottée par cette hésitation, presque scrupuleuse. Elle doute, mais pourtant elle est certaine. Ou plutôt elle attend une décision d'autrui, et une décision autorisée, pour oser se livrer à sa certitude.

Et alors elle s'abandonnera sans regret, à sa douce paix, à sa joie tressaillante, et gardera pour elle seule son secret.

B. Dans la contemplation imparfaite.

C'est surtout dans la contemplation imparfaite, et après, que se manifestent ces fluctuations. D'ordinaire, on n'a pas la certitude scientifique, évidente, contraignante.

On sait, on croit être sûr : et cet état n'est pas

stable, il est mêlé de doute. On a lumière pour agir, pour se sanctifier : on voit avec certitude ce qu'on doit faire pour s'amender, pour progresser, pour devenir moins indigne de l'union divine convoitée. Mais on n'est pas assuré du degré de manifestation mystique à attribuer aux bons mouvements dont on constate l'origine.

« Comme dans ce même temps on avait vu des femmes victimes de grandes illusions tomber dans les pièges de l'esprit de ténèbres, écrit sainte Thérèse dans sa vie, je commençais à concevoir des craintes sur le plaisir si doux et souvent irrésistible, que je goûtais dans mes relations avec Dieu. D'autre part, surtout *tant que durait l'oraison*¹ je sentais une *assurance intérieure très grande* que ces délices venaient de Dieu. Je voyais en outre que j'en devenais et meilleure et plus forte. Mais m'arrivait-il de me distraire tant soit peu, je *retombais dans mes craintes*. C'est peut-être le démon, me disais-je, qui veut me faire croire que la suspension de l'entendement est une bonne chose et qui veut par là me détourner de l'oraison mentale. De plus, ne pouvoir ni penser à la Passion de N.-S., ni me servir de mon entende-

1. Ch. xxiii. Voir Poulain, II^e p., ch. v, § 5, n. 48, p. 92. « Cela se passait en 1555 quand la sainte commença à recevoir la grâce mystique. Elle avait 40 ans. »

ment me paraissait, à cause de mon peu de lumière, une perte préjudiciable. »

Ainsi étonnement sur l'origine de ces phénomènes, sur la soudaineté de leur apparition, ou de leur disparition, imprévue et involontaire; étonnement sur le mode de production de ces phénomènes, sur « *la ligature* » des puissances, qui ne peuvent à leur gré s'appliquer à ce qu'elles veulent; étonnement sur les sentiments élevés, les jouissances délicieuses, les éclairs de vision intellectuelle sans images, ou les paroles entendues, parfois intellectuellement, sans images auditrices, motrices ou autres¹; étonnement sur la transformation morale accomplie, voilà en bref les raisons de certitude intérieure du sujet.

Et nous avons esquissé les raisons de ses doutes.

III

De la communication de la certitude : le Critique.

Que le sujet soit sûr, nul ne s'en étonnera, même de ceux qui croient les phénomènes pure-

1. Ceci ne rentre pas dans les études de ce volume. Il y faudrait un volume entier sur les *Locutions*, *Apparitions*, *Révélation*s, *Esprits* et les *Illusions* connexes.

ment subjectifs : ils accuseront les sujets d'être dupes de leurs impressions et d'une certitude purement subjective. Il est vrai qu'on en peut dire autant de toute certitude quand on commence à l'ébranler, pour en vérifier les fondements ; leur solidité doit répondre aux choses. Mais enfin ici, pour participer à la certitude du sujet, l'observateur critique est dans une position très spécialement difficile.

1. Nous le supposons *capable d'écarter les hypothèses de maladies*, hystéries, hallucinations, suggestions, hypnose, etc. Mais il reste encore deux cas : le critique peut avoir éprouvé lui-même les phénomènes dont il s'agit, il peut ne pas les avoir éprouvés. Disons pour les neuf dixièmes des critiques qui s'en occupent, surtout présentement dans les Revues, les Congrès et les Sorbonnes ou autres Académies, ils ne les ont pas éprouvés.

C'est là une particularité de l'« expérience mystique » plus encore que de l'expérience religieuse ordinaire. Or M. B. Leroy qui prêche pour son saint peut bien nous réciter des plaisanteries agréables sur « l'asile aux aliénés. » Moi-même j'ai dit jadis, à l'Institut catholique, en 1903, bien avant le Congrès de Genève qu'il ne faut pas confondre les aliénés et les aliénistes. D'accord, *Granted*. Mais tout de même si

un aliéniste avait été un aliéné conscient de son délire, et avait analysé personnellement le mécanisme de son automatisme cérébral, de ses impulsions, de ses conceptions délirantes, etc., il nous intéresserait, et nous instruirait, après s'être instruit... à ses risques et dépens. D'aucuns se sont inoculés tel virus pour en étudier les effets : d'aucuns en sont morts, d'autres ont survécu et profité de leur expérience. Le docteur Gibier a étudié les médiums et les dissociations psychologiques. Il a eu conscience qu'on se livrait à des forces terribles. Il y a laissé la vie. Mais il nous a laissé aussi ses travaux et ses analyses.

Pourquoi ne pas avouer tout bonnement qu'en matière religieuse, et surtout en matière mystique (à égalité de dons intellectuels d'observation, d'analyse, de critique, bien entendu), celui qui a l'expérience de la chose à étudier a une supériorité manifeste. Il sait ce dont il parle. Les autres tâtonnent à le deviner d'après les analyses d'autrui. Lorsque sainte Thérèse trouva enfin le guide, doué du discernement requis pour l'éclairer, elle avait rencontré un directeur expérimenté.

2. Or on peut être *expérimenté*, je le reconnais, de deux façons : *ou bien parce qu'on a éprouvé soi-même* les phénomènes à étudier ;

ou bien parce qu'on les a connus dans les livres vivants. Les médecins n'ont pas éprouvé toutes les maladies qu'ils connaissent, qu'ils diagnostiquent et qu'ils soignent fort pertinemment. Et il n'est pas nécessaire, comme dit l'autre, d'avoir éprouvé toutes les passions, pour guider et même guérir des âmes atteintes de leurs morsures.

Aussi je ne partage nullement l'opinion¹ qui pose comme une nécessité préalable à toute étude de psychologie religieuse, et à fortiori de psychologie de mystiques, l'expérience personnelle des phénomènes. — Mais je pose comme nécessaire la connaissance *exacte* et précise des expériences de ceux qui en ont; et encore est-il qu'il ne faut pas prendre pour des « expériences mystiques » celles qui n'en sont pas. Tels les psychiatres qui prennent le mot mystique dans un sens différent, de vague religiosité, ou de connexions avec des idées ou images religieuses, plus ou moins délirantes. Cela donne lieu à des confusions ridicules. — Et enfin je pose comme très désirable et très utile (scientifiquement s'entend, il ne s'agit pas des discussions qu'ont entre eux les directeurs d'âmes sur ces désirs et cette utilité) d'avoir éprouvé

1. MM. Lutoslawski et Rochat, Congrès de Genève, Passim, pp. 155, 158, 169.

les états mystiques pour en parler avec compétence plénière¹.

On aurait ainsi un sujet, qui serait un critique scientifique, simultanément. Ce cumul s'est-il produit? assurément; on peut discuter, et chicaner le mot « scientifique, » disons un critique *éclairé, subtil, défiant, qui ne se rend qu'à bon escient*, il n'a peut-être pas les diplômes, mais *il a la prudence, la sagesse, le discernement*, qui devrait être je ne dis pas qui est l'apanage des « scientifiques. » Ils en manquent parfois. Ils ont souvent de la naïveté et des passions, — je ne dis pas seulement passions morales, je parle des passions intellectuelles, — des préjugés, des « sièges déjà faits, » le désir de se signaler, devant soi par une attitude d'esprit, qu'ils croient libre, devant les autres par gloriole, ou par ambition, par *arri-visme*, pour faire son chemin, pour être poussé aux places, aux honneurs, flatter les manies de

1. Il est bon de noter avec le docteur Ladame (Congrès de Genève, p. 140) que le psychologue qui ne connaît pas la religion par sa propre expérience est comparé par M. Höffding aux daltoniens et aux aveugles-nés. « L'analogie est évidente, dit le Dr Ladame, mais nous n'avons pas besoin d'aller les chercher si loin. Nous connaissons en psychiatrie un groupe d'anormaux auxquels manque le « sens moral. » Ils ont été classés dans la *moral insanity*, folie ou idiotie morale. Ces anormaux correspondent exactement à ceux dont parle le rapport, qui manquent de « sens religieux. » *L'anesthésie religieuse* fait le pendant de *l'anesthésie morale*. »

son époque ou les gens haut placés qui peuvent être des protecteurs. Sainte Thérèse n'avait pas de diplômes, elle ne connaissait pas les pédoncules cérébelleux, les lobes trijumeaux ou les centres d'association de Flechsig. Mais elle était un observateur émérite, une psychologue merveilleusement douée pour la description des phénomènes : très fine dans leur discussion : infiniment plus renseignée que l'*Extatique* de M. Janet, qui est une malade de la Salpêtrière; infiniment plus douée d'esprit philosophique qu'un biologiste comme M. Le Dantec, qui en est dépourvu¹, d'une façon... réjouissante ou attristante, selon qu'on est Démocrite ou Héraclite; infiniment plus libre d'esprit qu'un M. Binet-Sanglé, qui de l'avis unanime des « savants » est un fanatique; infiniment plus dégagée des passions humaines de la gloriole et de l'ambition, qui tous les petits docteurs en veine de poser leur candidature à des postes... choisis, d'où on exclut les savants trop manifestement croyants, comme le P. Scheil.

J'admets pourtant qu'il faut critiquer le témoi-

1. Quel raisonnement de *biologiste* peu philosophe. « L'athéisme est inconciliable avec la vie donc... il est tout de même vrai. » Mais non, cher Monsieur, la vie, ce qui développe la vie, c'est le vrai et non le faux. Le développement de la vie connexe avec la vérité a été signalé au chapitre précédent.

gnage même de bons observateurs descriptifs et critiques, comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. — Il faut discerner chez eux ce qui est pure observation ou pure critique psychologique accessible à leurs moyens et ce qui est interprétation pouvant découler d'une application trop vite faite d'idées puisées dans leur tradition religieuse, dans leur ambiance. Mais à tout prendre ils sont et demeurent des maîtres, de grands maîtres, et de la mystique, et de la critique des faits mystiques.

IV

Les sujets devant le critique.

Soit comme critique, soit comme sujets, les vrais grands mystiques sont éminents. C'est un fait avéré par tous ceux qui pensent et qui comptent. M. Delacroix le reconnaît manifestement; il y revient à mainte reprise. Supposons donc un sujet de cette valeur et discutons ses expériences.

A. *Devant la contemplation parfaite* (bien décrite et nettement discernée) il y a deux méthodes convergentes pour se former un jugement :

1. *L'étude des caractères purement psychologique* des phénomènes du mécanisme psychologique. Nous avons vu que cette étude comprenait : a) l'origine passive des phénomènes; b) les modifications affectives et cognitives et leur processus d'accaparement et d'absorption de l'attention, jusqu'à défaillance cataleptique des sens extérieurs; c) la qualité de ces phénomènes, leur noblesse; d) le fait de la connaissance intellectuelle sans images.

2. *Les critères moraux* sont un contrôle précieux. Il y a un changement d'âme inhérent aux états mystiques très élevés, humilité, charité, élans de zèle et de générosité, sincérité, etc. Tout ceci se remarque assez nettement pour ne pas échapper à un regard tant soit peu exercé. Je ne parle pas pour les « forgerons » vivement pris à partie par saint Jean de la Croix; on ne confie pas des bijoux de prix à un maréchal-fer-rant. Ici les orfèvres, les joailliers, les horlogers spirituels sont seul compétents.

B. *Dans la contemplation imparfaite*, un avis tranché est beaucoup plus difficile. Cela est clair, puisque le sujet même a une certitude bien moins forte. Elle n'est pas contraignante. Et les phénomènes sont plus atténués, moins décisifs. Aussi dit-on qu'il faut de l'habileté; des

saints expérimentés disent alors, à propos du directeur à trouver, cherchez-en un entre mille, entre dix mille.

1. De fait les caractères intrinsèques du mécanisme psychologique sont à l'état faible : et, bien que très utiles à noter (impossibilité de méditer, états affectifs, etc.), ils n'accusent pas le trait de la « connaissance mystique » proprement dite.

2. Ici donc il faut surtout du tact, de l'expérience. C'est un doigté, un art qui comme tous les arts ne se met guère en règles arithmétiques. Pour juger un roman ou une pièce de théâtre, un connaisseur ne peut toujours dire voici le dosage des valeurs, et encore moins le public : c'est cela ou ce n'est pas cela. Si le juge est bien doué, il a raison, et a quelquefois peine à donner ses raisons ; et souvent quand il en donne, ce ne sont pas les véritables, celles qui ont vraiment motivé son avis : ce sont des justifications postérieures. Son jugement n'en est pas moins bon, ni son goût moins sûr.

Tout de même ici il faut surtout étudier le changement d'âme. Et toute la sûreté du diagnostic est souvent inanalysable. Je l'ai constaté souvent en consultant des maîtres, de vrais maîtres en mystique, qui connaissent les livres vivants. De fait, sur quoi formons-nous sou-

vent une opinion morale? D'après une attitude, un rien, une nuance. C'est la griffe de Cuvier, qui sert à reconstituer le lion, à juger toute la bête.



Les caractères intrinsèques des phénomènes révèlent bien l'état du sujet si celui-ci est vraiment capable de s'analyser. *Ils transféreront sans doute au critique la certitude que le sujet a bien éprouvé ce qu'il décrit. Mais lui persuaderont-ils qu'il y a eu vraiment communication avec l'Invisible, avec les esprits, avec Dieu?*

Si le critique est un psychologue, désireux de rester strictement tel, il ne conclura pas. Qu'est-ce à dire? Il n'imposera pas, d'après l'étude des faits mystiques, la croyance en Dieu. Il dira jusqu'où il peut proposer des explications plausibles, tout au moins, et qui tiennent debout, jusqu'où il étend ses hypothèses, et les prendra pour ce qu'elles valent. Il saura douter, se réserver; il reste ceci d'inexpliqué, et cela encore. Et ce travail achevé, il dira ce n'est pas à la psychologie expérimentale de conclure, mais, aidé des sciences philosophiques, je peux étendre mes investigations.

Supposez dans une plaine une tour habitée

par des chercheurs. Au rez-de-chaussée, on examine le sol à l'œil nu dans un rayon de cinq mètres. Au premier étage, des jumelles permettent de voir à cinquante mètres. Et au second étage, armé de jumelles plus puissantes et de télescopes dernier modèle, on fouille l'espace au loin, jusqu'à plusieurs kilomètres la vue est des plus nettes. Et dans les au-delà s'étendent encore des espaces. Ces cercles concentriques qui environnent la tour de cet observatoire figurent les diverses étendues, les divers domaines de nos recherches. Chacun des observateurs peut se contenter des observations possibles avec netteté et certitude à son étage. Le chercheur des sciences positives, expérimentales, voit de près et très bien comme les myopes les menus détails à sa portée, des faits exacts, précis, nettement décrits et contrôlés. Il ne doit pas hasarder bien loin son interprétation. Il ne peut, dans son domaine propre, apercevoir que des causes très prochaines : des faits antécédents et des faits conséquents qui s'enchaînent, et qu'il tâche de classer selon des lois empiriques.

Au premier étage, le philosophe raisonne appuyé sur des principes abstraits, d'intuition évidente — peu nombreux il est vrai, mais que fécondent le raisonnement et des déduc-

ions justes, — il pénètre plus avant dans leurs causes. Si les faits lui manifestent une cause première, son analyse de la notion d'être nécessaire lui manifeste le contenu de cette notion ; de même les faits peuvent l'amener à reconnaître un principe spirituel, capable d'abstraire, de juger, de tendre vers le vrai, de vouloir le bien. Il s'efforce à coordonner les faits, à pénétrer les essences des choses. Sa critique et son interprétation portent donc plus loin. Sur Dieu, sur l'âme et sur le monde ses vues d'ensemble sont plus étendues.

Au second étage, outre les précédents instruments de recherche, la lumière de la raison est perfectionnée par la lumière de la foi¹. Le fait de la révélation, admis et contrôlé par les procédés de la raison, enrichit la raison : soit qu'elle analyse les tendances de l'être humain qui appellent une vie morale, une obligation, un législateur, un auteur, un père, qui font de lui un être incomplet sans la perfection de son intelligence et de son cœur ; soit qu'elle analyse le fait de la vie, de la doctrine de Jésus-Christ et de l'Eglise, des miracles et des prophéties, de ces grands faits religieux extérieurs, qui correspondent si bien aux appels

1. Voir *Du Positivisme au Mysticisme* (Bloud, 1905), dernier chapitre.

intérieurs de l'âme humaine ; soit qu'elle considère les bienfaits immenses du christianisme dans l'humanité — la raison en possession du Fait de la Révélation l'analyse et en déduit des interprétations nouvelles.

Scientifique, positiviste, philosophe et, je précise ici, philosophe spiritualiste, croyant qui raisonne, et déduit, et construit un système de pensée cohérente avec le fait de la révélation : voilà trois stades d'interprétation à parcourir.

Le psychologue positiviste dira : les théories et les hypothèses que des faits mieux étudiés ont suggéré sur l'activité subconsciente de l'esprit me permettent d'expliquer plusieurs caractères psychologiques. L'origine soudaine et imprévue, et indépendante de votre volonté, ô mystique, vient précisément du mode d'agir du subconscient, qui émerge ainsi par à-coups dans la région plus lumineuse pour votre conscience personnelle. — Le mécanisme psychologique de la vie affective et de l'influence qu'elle rayonne sur nos connaissances acquises m'explique la plupart de vos états. Vous affirmez avoir des connaissances purement intellectuelles, sans images. Je n'entends point ce langage. Je soupçonne fort que vous vous trompez dans vos constatations intérieures. Sinon, il y

a une part des phénomènes éprouvés par vous qui dépasse le champ de mon savoir : je le borne là. — Ou je m'en tiens à vos dires, et alors le fait dont vous me parlez me paraît inexplicable, dans l'état présent de nos connaissances ; ou je les corrige, et je les ramène au déterminisme psychologique habituel, dans l'ordre des causes naturelles, causes secondes, qui, si elles ne sont pàs seules à exister, sont seules à m'occuper. Pour le reste je m'abstiens.

Le philosophe spiritualiste dira : ce fait de la connaissance intellectuelle sans images est bien dans la ligne des démarches de notre intelligence, qui réellement tend vers l'être, vers l'absolu. Je reconnais donc une possibilité absolue d'intuition si purement intellectuelle.

« Toute métaphysique, écrit le P. Maréchal¹, qui admet l'existence d'un absolu véritable, d'un absolu dont l'action ne serait point totalement immergée dans le déterminisme de nos lois expérimentales, admettra aussi la possibilité pour cette action de s'insérer d'une manière

1. Page 116. *Art. cité.* Je ne saurais trop conseiller de lire ce très notable travail. Je l'ai indiqué au P. de Grandmaison qui en a usé et l'a cité dans son article sur l'Elément mystique de la religion, à propos de M. de Hügel. Le P. Poulain, chroniqueur du mysticisme dans la *Revue du Clergé*, reste muet... comme Conrart, du grand siècle. Au Congrès de Genève, j'ai deux fois signalé ces articles d'un docteur en médecine, philosophe et théologien.

quelconque dans les séries contingentes et de provoquer par là certaines réactions, que les agents inférieurs, laissés à eux seuls, n'eussent point exercées. Le nier, c'est nier la contingence foncière de nos lois naturelles et ériger notre déterminisme expérimental lui-même en un intangible absolu. A priori on ne peut donc dire qu'il soit impossible à l'esprit humain de produire, moyennant l'interférence d'une influence supérieure, un phénomène qui n'eût pu se produire autrement.... La métaphysique, ouvre donc une possibilité absolue d'intuition intellectuelle. »

La valeur morale de ces grands mystiques éveille une déférente admiration; jusqu'à quel point est-elle le signe, la marque du divin? Certes la Providence divine n'est point étrangère à cet essor de la personnalité humaine vers plus d'idéal, de perfection, de sainteté. Mais comme philosophe je n'ose décider. Je crois que le phénomène dans sa plénitude échappe à mes prises. « L'activité mystique, aussi longtemps qu'elle ne se dérobe point à nos analyses, apparaît comme une unification du contenu de la conscience, par organisation, puis par négation des déterminations particulières. C'est une convergence intense de tous les éléments de l'esprit vers l'absolu, considéré

non plus comme principe extrinsèque de coordination d'un éparpillement de réalités finies, mais appréhendé comme l'Unique Subsistant dans lequel reflue la réalité de toutes les substances contingentes. Ce travail préparatoire de coordination et d'intense unification laisse suivre assez loin ses lignes convergentes... mais le *point même de convergence* se dérobe à tout examen profane¹. »

« Aïdéisme? Le pouvoir propre de l'intellect humain s'évanouit au point critique où le dernier support spatial vient à fléchir. Mais le mystique atteint-il ce point critique? Ne garde-t-il pas de la multiplicité spatiale au moins le minimum strictement requis pour étoffer et objectiver un concept d'être, le plus épuisé qui soit? A prendre les descriptions mystiques chrétiennes à la lettre, non. Alors tout le splendide édifice, élevé durant les phases préparatoire de l'état d'union, s'effondre dans l'inconscience absolue? Oui, si l'esprit est laissé à ses propres forces — et à supposer d'ailleurs qu'en pareille hypothèse le « splendide édifice » ait pu s'élever jusqu'aussi près du faite. Non, si Dieu, comme le veulent les mystiques, se présente lui-même à l'âme, et, l'affranchissant

1. Maréchal, p. 119 du tiré à part.

des limitations de la connaissance ordinaire, éveille en elle, fût-ce obscurément, cette intuition de l'Être qui, tout inaccessible qu'elle soit à l'effort de la seule intelligence, en prolonge pourtant le mouvement naturel¹. »

De la sorte, la possibilité et la vraisemblance philosophique aident à admettre les assertions des mystiques, à les prendre en considération, car elles ne peuvent être estimées de tout point négligeables. Au chapitre v nous avons laissé la question ouverte, parce que notre rôle se bornait à enquêter, à analyser le mécanisme psychologique selon les faits, sans leur donner une interprétation définitive. Un philosophe pourrait, tout en demeurant en suspens, incliner vers l'interprétation des mystiques. Ceux-ci observent et expérimentent, mais partiellement ils interprètent, quand ils nous parlent de leur connaissance sans images. Il ne s'agit pas d'une image perceptible, comme une image d'Epinal, évidemment, mais que d'images peuvent exister dans notre mécanisme psychologique, sans que nous en ayons conscience ! Il reste toutefois que cette hypothèse est viable, elle n'est pas contradictoire à quelque donnée scientifi-

1. Page 120, *op. cit.*

quement acquise. Ils affirment un fait, il demeure affirmé par des témoins compétents; ils l'interprètent.

Comme écrit le P. Maréchal pour clore son intéressante étude sur le *Sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* : « Jusque dans l'ambiance surnaturelle du plus haut degré de contemplation, nous retrouvions, comme facteur psychologique d'une *intuition supérieure* qui n'est plus qu'analogiquement une « présence » *la même activité fondamentale de l'esprit* à laquelle nous avons dû faire appel précédemment pour expliquer les affirmations de réalité et de présence spatiale. L'esprit en marche vers son unité avait affirmé les réalités partielles, dans la mesure où leur multiplicité, se laissant réduire par synthèse, le rapprochait ainsi de l'Etre un et unique vers lequel il tendait. Sera-t-il donc déraisonnable et peu « scientifique » de supposer qu'au cours de l'extase l'esprit humain touche un instant le but qui provoque et oriente toutes ses démarches? Nous jugeons l'*hypothèse psychologiquement acceptable*¹. »

1. En tout cas l'interprétation de M. Leuba ne paraît pas acceptable, car elle ne s'accorde pas avec les faits. Dans les *Tendances fondamentales des Mystiques chrétiens*, il suppose : 1^o l'inconscience extatique chez les mystiques chrétiens, c'est une inexactitude de fait; 2^o une interprétation con-

Mais nous l'allons noter c'est la sainteté morale qui détermine surtout les jugements du croyant et de l'autorité religieuse.

sécutive chez le mystique : « Il sent un vide ; ce vide, ce rien, en devenant ainsi un objet de la pensée, prend existence et devient le Rien qui cependant *est* » (1902, R., 2 M., t. LIV, p. 481). Et cela en vertu d'idées métaphysiques sur les attributs de la divinité. Il y a identification après coup entre un concept et une expérience, entre le Dieu de la spéculation métaphysique et le Rien expérimenté, si l'on peut dire. Un peu plus on nous parlait du Nirvâna.

C'est très ingénieux : mais c'est inexact, je l'ai montré au Congrès de Genève, et dans le présent volume ; c'est contraire aux faits et aux écrits d'observations mystiques. Jamais il n'y a dans la conscience des mystiques chrétiens un pur néant ; et ce n'est pas par voie de dissertation pure que le mystique assimile ce prétendu rien à la Divinité, qui est dite par des théoriciens n'être rien... de ce que nous voyons ici-bas, ou de ce que nous imaginons de semblable. Les conjectures ingénieuses de M. Leuba ne reposent sur aucune observation exacte... elles sont en l'air.

Il ne faut pas oublier que nous parlons ici seulement des mystiques chrétiens. S'il s'agit de mystiques alexandrins, ou de mystiques non chrétiens en général, s'ils aboutissent à l'*inconscience extatique*, à l'inconscience absolue (que j'ai montré n'exister pas chez les mystiques chrétiens), il ne s'en suit pas que leur mystique (purement naturelle) et son effort ascétique particulier soient dépourvus de toute valeur morale et religieuse. Grâce aux efforts qui ont amené « la pacification » dont elle s'accompagne, pouvons-nous concéder avec le P. Maréchal, elle peut réaliser avec une certaine plénitude la « polarisation affective » du mécanisme psychologique : « Cette extase peut donc être bienfaisante par ses contre-coups, mais elle n'enrichit pas la connaissance, du moins pas directement. Ne se rencontre-t-elle point aussi chez certains mystiques chrétiens ? Pourquoi pas ? »

Pour des raisons similaires, l'interprétation de M. Récéjac est inadmissible, ou tout au moins incomplète pour les Mystiques chrétiens. « En réalité c'est une théorie psychologique et philosophique de la mystique *naturelle*, et à condition d'élargir le sens qu'y prend le mot « volonté » nous le jugerions acceptable dans ses grandes lignes. Seulement qu'on se rende

bien compte de la nature du terme ultime où elle fait aboutir le contemplatif. Conçoit-on, surnageant seule, une *intuition pure* de la *tendance foncière* du moi vers l'absolu? Cette tendance, il est bien vrai que tout le travail mystique préparatoire de concentration et d'épuration tend à la dégager de plus en plus de la matière sensible où elle est immergée; mais au terme, toute matière sensible se dérobant, par hypothèse, sans qu'une présentation suprasensible vienne y substituer un aliment nouveau, comment la *tendance* — forme pure — demeurerait-elle perceptible? L'extase naturelle, ainsi produite, ne saurait être consciente ni lumineuse : c'est un état *d'inconscience* (M. Récéjac ne recule pas devant le mot) mais *d'inconscience polarisée* si l'on peut dire¹. » Oui, il resterait la polarisation affective de tout l'être vers l'absolu, et la polarisation cognitive sombrerait dans le vide; la tendance n'atteindrait rien. Nous avons montré chez les mystiques que la conscience s'uniformise, se précise, s'intensifie dans « une hypertrophie d'attention » mais d'une attention fixée sur quelque chose, sur « la chose » comme dit Jean de la Croix.

1. Maréchal, *loc. cit.*

CHAPITRE IX

LES MYSTIQUES ET L'AUTORITÉ RELIGIEUSE

I

Mystiques et prophètes : contrôle négatif, positif.

Quelques remarques seulement nous seront nécessaires pour préciser les relations des mystiques chrétiens et de l'autorité religieuse. On a voulu établir une opposition entre l'esprit individualiste des mystiques et le respect de la hiérarchie sacrée. En fait cela ne se trouve point. D'autres mieux inspirés, spécialement M. Delacroix, ont très bien montré l'avantage que tiraient les grands mystiques chrétiens de leur tradition religieuse et du contrôle d'une autorité reconnue. Elle les préserve de divagations et d'illusions, où d'autres mystiques s'égarent, tels les indous et leurs tendances vers un quiétisme inerte, vers la confusion du moi individuel et du grand tout.

En réalité les grands mystiques chrétiens sont de parfaits chrétiens, soumis comme tels à une autorité ecclésiastique qui selon eux remonte en sa source à Jésus-Christ, est divine dans son origine et divinement assistée pour régir les âmes vers leur fin surnaturelle. Nous n'avons pas à y insister, mais plutôt à nous demander à quel point de vue se place l'autorité religieuse, pour juger des mystiques et de leurs « grâces d'oraison. »

1. D'abord un certain *contrôle négatif* s'impose. Tout ce qui contredirait la doctrine dont l'Eglise a la garde serait pour elle un signe manifeste d'erreur. Aucune prétendue grâce ne peut aller contre. Dieu ne se contredit pas dans ses œuvres, si donc les « grâces » à juger viennent de lui, elles ne peuvent porter atteinte à rien de l'ordre surnaturel des vérités et des moyens de sanctification confiés à l'Eglise.

De plus, tout ce qui est bizarre, puéril, ridicule ne peut venir de l'esprit de Dieu, pas plus que tout ce qui contredit la doctrine dont l'Eglise a la garde. Tout ce qui porte à l'orgueil, à la vanité, à la gloriole, tout ce qui trouble et décourage de la vertu ne peut venir de l'esprit de Dieu. Tout ce qui est raide, et dur et brisant — sans être accompagné d'une grande suavité qui tempère la force, qui relève et

encouragement, en même temps qu'on montre la faiblesse et la faute — ne peut venir de l'esprit de Dieu.

Voilà l'essentiel qui guide le tact et l'expérience dans la direction.

2. Mais dans l'*examen positif* des faits qui lui sont soumis, l'autorité religieuse vise surtout un but : la sainteté morale. Ce qui y mène elle l'approuve, ce qui en détourne ou nuit à son développement, elle l'écarte ou le condamne. Or, selon les vues des chrétiens, le but des grâces mystiques est de sanctifier les âmes, et rien autre.

Il ne s'agit donc pas tant pour l'Eglise de déclarer, par l'examen psychologique des phénomènes subis par le sujet, Dieu est intervenu ici ou là, à coup sûr, et de statuer scientifiquement sur le mode mystérieux de ses communications. Non ! elle laisse là-dessus une grande latitude aux systèmes d'explication. Ce dont elle juge, c'est de l'effet produit, l'accroissement des vertus et la sainteté morale. Là où germent l'humilité héroïque, la charité héroïque, la pénitence héroïque, et le tout accompagné d'un esprit de sagesse et de prudence, d'un esprit de paix nuancé de respect pour la majesté divine et de confiance en sa bonté, elle dit : « Dieu agit en cette âme, » et elle s'incline vers elle et l'encourage.

Il n'est pas besoin d'autre évidence scientifique sur la nature même du mécanisme psychologique, selon lequel s'opèrent les merveilles intérieures qu'on lui raconte. Dans les procès de canonisation où ces questions sont débattues, c'est d'après la sainteté, et la sainteté héroïque, qu'on juge vraisemblable l'action de Dieu dans une âme. Et selon la prudence morale, on approuve ou non. Il n'y a là rien d'autre. On se tromperait grandement si l'on croyait que les faits merveilleux d'union mystique sont invoqués comme des miracles à l'appui de la sainteté du vénérable en cause. Des faits intérieurs au mécanisme psychologique fort douteux, fort obscur, ne sont pas dotés d'une évidence interne assez éblouissante pour être invoqués comme une dérogation aux lois de la nature, comme un miracle extérieur, telle une résurrection ou la guérison soudaine d'une plaie¹.

3. Tout cela s'entend assez bien si l'on remarque que le mystique n'a besoin que d'être

1. Quelqu'un pourrait voir ici une nouvelle raison de considérer comme assez faiblement prouvée la prétendue absence totale de *conversio ad phantasmata* dans la connaissance intellectuelle des mystiques. Car ce serait là une véritable dérogation aux lois de la nature, et si elle se pouvait prouver avec évidence on aurait la preuve d'un miracle. C'est ce que personne n'a tenté d'affirmer. — Mais ce ne serait pas là une dérogation visible et tangible, qui puisse être invoquée.

dirigé au for intérieur. Il n'a pas d'ordinaire une mission publique, sociale. Il en irait tout autrement pour un *prophète*, pour un envoyé divin, qui devrait être accrédité devant le corps social religieux, la synagogue ancienne ou l'Eglise. Le rôle du prophète n'est plus le même.

Sa sainteté personnelle pourra sans doute l'accréditer, elle porte une présomption en faveur de sa personne. Elle incline à croire que Dieu agit en lui. Mais s'il réclame un rôle public, s'il se prétend l'instrument d'une mission divine, il devra le prouver par des signes extérieurs et tangibles. Jésus-Christ n'a pas été soustrait à cette loi. Faire des miracles, ressusciter des morts, guérir des malades, révéler des choses cachées à nos prévisions naturelles, etc., voilà des œuvres qui seraient nécessaires pour se concilier une autorité au nom du ciel.

Encore est-il que pour contrôler toute illusion possible, l'Eglise garderait un critère négatif, Dieu ne se contredit pas dans ses œuvres. Donc les vérités affirmées par le prétendu prophète ne peuvent saper par la base la doctrine révélée, ni diminuer le respect des choses sacrées, établies par Jésus-Christ et son Eglise.

Dieu n'agit pas d'une façon choquante, grossière ou puérile, donc aussi dans le mode d'action d'une soi-disant grâce prophétique il y

aurait encore lieu d'être averti par cette méthode négative, préventive peut-on dire.

Le mystique, s'il ne cherche pas à troubler l'ordre extérieur établi dans l'Eglise (par ses livres ou ses actes), n'a pas à être jugé de la même façon. C'est sa vie morale et surnaturelle d'union à Dieu que l'on juge, d'après elle qu'on l'engage à admettre, ou à rejeter, l'action anormale qu'il ressent en lui.

Or de même que ce n'est point ôter de la valeur surnaturelle aux faits mystiques, si on explique leur mécanisme psychologique, tout de même ce n'est pas faire tort aux droits de la recherche expérimentale scientifique, si on laisse la porte ouverte sur l'intervention d'une causalité supérieure.

Cette intervention sera rendue vraisemblable, probable, certaine, selon les cas, pour un philosophe spiritualiste, ou un chrétien philosophe et théologien, par les faits de la vie morale, de la sainteté morale; — par la concordance avec beaucoup de données religieuses sur les procédés de sanctification des âmes, qui sont le propre de la Divinité; — et aussi par l'approbation de l'autorité religieuse en beaucoup de cas, écartant après examen fort sérieux, accompagné d'une défiance, éclairée et sage, de toute illusion, écartant l'hypothèse démo-

niaque, mais aussi l'hypothèse (admise elle aussi comme possible) du pur mécanisme psychologique naturel¹.

Rien ne peut être ôté par aucune découverte scientifique à la légitimité de cette méthode et de ses conclusions.

II

Accord de ce contrôle et des données scientifiques ou philosophiques.

1. D'ailleurs devant les fruits individuels ou sociaux des faits mystiques, rappelés dans les études précédentes, la question du Dr Ladame au Congrès de Genève se pose : « Les fruits du génie religieux sont-ils le produit d'un cerveau pathologique? » Ce qu'il dit des prophètes, on le devra répéter sans doute des mystiques. Or le Dr Ladame juge ainsi des études pseudoscientifiques, comme nous en servent les petits grimauds, qui diluent en somme les *Jules Soury* ou les *Binet-Sanglé* :

« Elles manquent surtout de la réserve pru-

1. Si l'on admet ce mécanisme, là où on reconnaît une action divine, ce serait un mécanisme instrumental, soumis à une influence particulière des causes supérieures, des esprits, ou de la Divinité.

dente qu'une critique historique plus sévère aurait pu apporter aux *conclusions trop simplistes* de l'auteur. Elles pèchent aussi par des généralisations hâtives. A propos du prophète Elie, né dans un pays montagneux, riche en vignobles, Binet-Sanglé écrit par exemple : « Qui dit montagne dit isolement et ignorance. Qui dit vignes dit alcoolisme et dégénérescence mentale¹. »

Enfin ces études se ressentent « d'un *parti pris* qui conduit forcément l'auteur à n'envisager la vie des prophètes que dans le but d'y trouver des arguments pour sa thèse, et à *passer sous silence les caractères essentiels de ces vies* et les résultats qu'elles ont eu pour le *développement moral et religieux* du peuple d'Israël.

« Nous n'avons en définitive pour apprécier la vie des prophètes qu'un seul critère. Quels fruits leurs enseignements ont-ils portés ? Leur œuvre a-t-elle été bienfaisante ou malfaisante ? »

Or à cette question nettement posée, la réponse du Dr Ladame (de Genève) confirme notre chapitre sur l'état morbide prétendu des mystiques et les données que j'ai empruntées à

1. O Molière ! « Voilà pourquoi votre fille est muette ! » — D'ailleurs on a dit du Dr B.-S. qu'il était impossible de réussir dans sa tentative hardie plus mal qu'il ne l'a fait, c'est un record. (Lire Leroy, Congrès Genève, p. 159.)

son confrère de Montpellier le D^r Grasset. « Une pensée saine ne peut pas germer dans un cerveau détraqué. Si l'homme de génie produit des chefs-d'œuvre malgré son état maladif, ce n'est pas parce qu'il souffre de neurasthénie ou d'autres symptômes de maladies nerveuses. Il doit bien plutôt sa fécondité extraordinaire à la merveilleuse et puissante organisation de ses fonctions cérébrales. »

Et tout de même « les heureuses influences du génie religieux » ne sont pas les effets de troubles mentaux, ceux-ci n'expliquent que de « funestes effets » et des « aberrations. » Tels, dirais-je par exemple, les scrupules et leur folie, l'hypocrisie, le bigotisme, le pharisaïsme, le fanatisme, qui sont condamnés par les sains et authentiques représentants de la religion.

« Le génie n'est pas le produit d'une maladie ; la vérité ne pousse pas sur un terrain morbide ; le progrès n'est pas une dégénérescence¹. » L'analyse scientifique confirme ici les vues du sens droit, du bon sens, qu'on nomme parfois le « sens commun, » par des sonorités quasi ironiques, car il est rare et exquis plutôt que commun. Ce qui fait progresser l'humanité, ce qui est pour le mieux de la nature humaine, ce

1. Ladame, *op. cit.*, p. 695 (Kündig, 1910).

n'est pas la maladie, ce n'est pas un état morbide.

2. Certes, il est un pragmatisme outré, qu'avec M. Leuba d'ailleurs je critique et je combats. Indifférent à la vérité, il vante l'illusion féconde, et pour lui « le succès, la bienfaisance sont des équivalents pratiques de la vérité. » Il est indéniable que le subjectivisme de Ritschl, que le pragmatisme de W. James sont présentés en des théories de formes « outrées et paradoxales. » Mais il est un autre aspect de pragmatisme, un contrôle de la vérité par les fruits de vie. *Vous les reconnaîtrez à leurs fruits* dit l'Evangile. Ceci n'est pas déraisonnable, mais parfaitement scientifique, et tel est le contrôle de l'Eglise.

Bacon fait de l'utilité le signe de la vérité¹, et Leibnitz affirme que « le succès prouve la vérité de nos conceptions dans l'ordre de la nature. » Il faut concorder avec les faits pour être dans le vrai de la spéculation. Or ceci a des applications pour les conceptions morales, métaphysiques ou religieuses. Il est vrai qu'ici les chances d'erreur sont beaucoup plus grandes, mais le champ d'application approprié du principe est aussi beaucoup plus restreint. L'erreur vient quand on le dépasse.

1. Lire une très intéressante étude, *Certitude et Vérité*, de M. Fonsegrive, dans *Essais sur la connaissance* (Gabalda, 1909).

Des doctrines fausses produisent, en tels ou tels, des effets bienfaisants. Mais d'abord ce peut être qu'ils prennent ces doctrines par le côté et dans le sens où elles sont vraies. Puis le sujet qui éprouve cet effet anormal est anormal lui-même : tel le cardiaque à qui la vérité sur son état ferait du mal. Le principe du contrôle de la vérité par le bénéfice moral est propre non pas à telle ou telle individualité, plus ou moins particulièrement douée, mais à l'homme normalement doué. Car tels ou tels valent mieux parfois que leurs doctrines.

« Pour savoir si je suis comme tout le monde, dit assez justement M. Fonsegrive, je n'ai qu'à voir si tous les autres sont comme moi, si la même atmosphère qui m'est favorable leur est favorable, si les pensées, les croyances, les amours qui haussent le ton de ma vie, qui lui donnent avec son prix toute sa saveur, haussent aussi le ton de la vie des autres. en conservent et en accroissent la valeur. »

Ces réserves faites, et les gens compétents les font¹, il est vrai que *toute pensée, toute croyance qui s'accorde avec les lois universelles de la vie est vraie*, c'est la formule d'un pragmatisme sensé, qui s'accorde avec les lois d'une saine

1. Fonsegrive, p. 268.

philosophie, comme avec les lois de la biologie : et les conclusions d'une saine philosophie complètent et dépassent la biologie, qui a ses limites¹, mais elles sont pleinement d'accord avec ses données.

On pourrait d'ailleurs élargir le point de vue biologique. La biologie, entendue comme la science de la vie, de toute vie, comprendrait ici l'étude des êtres vivants, dans toutes les manifestations de leur vie : vie organique et physiologique, vie psychique et psychologique, vie intellectuelle, affective et cognitive, vie spirituelle. Le corps et l'esprit — l'âme et la vie divine participée, par surcroît surnaturel, ajouterait un chrétien — toutes les vies étagées entrelacées et concourantes, c'est la vie. Toute pensée, donc toute croyance, qui s'accorde avec les lois universelles de la vie, de la vie intégrale, et intégralement comprise, est vraie.

III

Appui que trouvent les mystiques dans l'assentiment de leur société religieuse.

Mais il faut des garanties à cette pensée. Elle doit être cohérente, d'accord avec elle-même,

1. Lire Grasset, *Limites de la biologie*.

résistante, capable de surmonter les critiques étrangères, concourante, si j'ose dire, — entendez par là d'accord avec l'expérience universelle. Si une croyance guérit, que ce soit des maladies de corps ou des maladies d'âme, « c'est qu'il y a en cette croyance une correspondance avec les corps ou avec les âmes et que cette correspondance repose sur un fond légal de réalité, enferme de façon ou d'autre une âme de vérité. Car à mesure que l'expérience se répète, la croyance apparaît comme l'invariable antécédent et la guérison comme l'invariable conséquent, et de plus en plus se manifeste le rapport qui en toutes sortes d'objets constitue ce qu'on appelle une loi. Aussi la vérité devient-elle plus solide, plus apparente, à mesure qu'elle montre sa force de résistance aux critiques qu'on lui oppose, à mesure qu'elle se répand, à mesure que plus d'âmes en expérimentent la bienfaisance et lui apportent leur témoignage¹. »

Ces témoignages, remarque justement le philosophe dont les vues nous agréent, « finissent par constituer un *assentiment social* qui confère aux propositions un second caractère d'objectivité. Quand l'assentiment réunit l'unanimité des compétences, comme il arrive pour

1. Fonsegrive, *loc. cit.*

les sciences « mathématiques, physiques, physiologiques, » la vérité possède alors le plus haut degré de certitude.

C'est un réconfort de ce genre que donne aux mystiques chrétiens l'assentiment de l'autorité religieuse. Ils trouvent une sécurité de plus dans la tradition qui ne les laisse pas isolés mais unis à des âmes saintes qui ont subi des phénomènes aussi extraordinaires. Les « expériences » des mystiques leur paraissent certaines, et connexes avec la vérité, pour trois ordres de raisons que nous avons discutées : 1^o l'origine passive des phénomènes; 2^o leur valeur psychologique; 3^o leur valeur éthico-religieuse. Mais ce qui renforce leurs certitudes, outre la valeur du perfectionnement moral que nous avons esquissé, c'est le concours harmonieux de leur mentalité avec d'autres mentalités qui partagent leur expérience, ou la jugent et l'approuvent.

L'assentiment, ou concours social, provient chez les mystiques chrétiens — et j'entends par là mystiques du christianisme intégral¹, c'est-à-dire du catholicisme — de leur accord avec leur groupe, leur cité spirituelle. Et cette société a nom l'Eglise. Or si cet assentiment

1. Le mot est d'Auguste Comte.

vaut déjà dans l'ordre naturel, à fortiori pour ceux qui reconnaissent la cité surnaturelle des âmes, fondée par Jésus-Christ, l'accord avec la tradition religieuse de cette société est un gage de sécurité.

Aussi je mettrais volontiers sur les lèvres de quelque mystique, authentique et compétent, interrogé par quelque chercheur scientifique, impartial et sincère, les lignes suivantes du professeur au lycée Buffon :

« Soit par les lumières de notre raison, soit par les enseignements sociaux, nous avons acquis ou nous avons reçu un dépôt de vérités, de propositions, qu'aucun principe ne prescrit de rejeter, qui sont d'accord avec tous les principes, n'en contredisent aucun, qui sont d'accord avec toutes les expériences connues, ne sont contredites par aucune, qui s'accordent entre elles et forment un tout harmonique, dont quelques-unes sont contestées par quelques hommes ou par quelques groupes d'hommes, mais dont l'ensemble non seulement a résisté sans être entamé, puisqu'il vit encore, à tous les assauts de la critique, mais encore est adopté, et depuis des siècles, par un groupe immense d'hommes parmi lesquels se sont incontestablement trouvées, avec beaucoup de très grands génies, les plus admirables con-

sciences, les vies les plus hautes dont se soit honorée l'humanité ; nous-mêmes, dans l'humilité de notre vie, nous sentons être plus grands et meilleurs, penser plus haut et agir plus fort, vivre avec plus d'intensité, à proportion que ces convictions scientifiques, morales, métaphysiques, religieuses, que ces affirmations sur le monde, sur notre âme, sur les autres hommes et sur Dieu même, nous sont plus présentes et sont en nous plus vivantes, elles ont donc pour elles toute la pensée et toute la socialisation possible à travers l'humaine faiblesse de l'action et de la pensée. C'est pourquoi nous nous y tenons. »

Leur *adhésion sociale* confirme donc leurs certitudes personnelles.

RÉSUMÉ-CONCLUSION

CHAPITRE X

UTILITÉ, DÉFICITS ET LIMITES DE LA THÉORIE DES AUTOMATISMES SUBCONSCIENTS

I

*Remarques générales. — Manière inadmissible
de rejeter la théorie psychologique.*

Il nous reste à juger la théorie psychologique de la subconscience que nous avons exposée dans ses grandes lignes. Elle mérite d'être prise en sérieuse considération, soit qu'on la rejette, soit qu'on l'adopte, en totalité, ou partiellement. M. Delacroix a étudié très consciencieusement les faits, et je ne puis admettre les réfutations légères et superficielles, par lesquelles tel auteur catholique prétend écarter, en bloc, des libres-penseurs coupables selon lui « d'oublier toutes leurs habitudes scientifiques sitôt qu'ils touchent aux faits religieux. » Il ne faut pas croire aisément au « manque de sincérité » de ceux qui savent et qui comptent. S'il nous

arrive de discuter les remarquables travaux de MM. Ribot, Janet, Leuba, W. James, Höffding, Delacroix, nous pouvons ne pas partager leur manière de voir, mais nous ne soupçonnons nullement la bonne foi et la sincérité scientifique de ces hommes éminents.

Si l'on se borne à l'interprétation psychologique des phénomènes mystiques et à la théorie de l'activité subconsciente, pour expliquer la passivité et l'extériorité, nous ne croyons pas en avoir fini avec cette remarque du même auteur à propos de M. Delacroix : « C'est le système à la mode.... De la sorte, *on explique sans broncher tout ce qu'on veut. Chaque fois qu'il se présente un fait psychologique supra-normal, un ignorant (!) n'a plus l'ombre d'embarras : il l'attribue à la petite usine souterraine de notre esprit, et le tour est joué.* On comprend qu'avec ce procédé simpliste, on puisse éliminer sans peine le surnaturel. On affirme sans preuves que tout sentiment religieux et toute vie religieuse ne sont que le développement de l'activité humaine. On attribue à des éruptions du subconscient les révélations de saint Paul, des prophètes bibliques, et des saints. Quelle théorie féconde¹ ! »

1. A. Poulain, *Grâces d'oraison*, ch xxxi, p. 614.

Ces petites plaisanteries sont insuffisantes, et mieux vaudrait n'en point orner un livre grave par destination. D'ailleurs recourir à la « petite usine souterraine » qui alarme le bon père P. n'est pas forcément, et sans plus, exclure du monde tout surnaturel. Un psychologue qui a fait assez bonne figure dans le monde savant, il était bon de ne pas l'ignorer ici, William James, n'a-t-il pas rejeté le grossier « *medical materialism*, » et cependant magistralement approfondi la théorie psychologique du subconscient, appliquée aux faits de la vie spirituelle, conversions, ou états mystiques supérieurs. Il remarque, il est vrai, que l'expérience mystique si elle fait autorité pour le sujet qui l'éprouve, ne peut s'imposer rationnellement aux profanes. Mais il ajoute que la simple existence de cette expérience subjective « ruine la prétention de la conscience non mystique ou rationaliste, fondée seulement sur les sens et l'entendement, » et selon lui, la question reste toujours ouverte de savoir « si les états mystiques ne seraient pas des fenêtres donnant sur un monde plus étendu et plus complet » (*Varieties*, etc., pp. 422, 423).

Il y a plus. James a proposé une hypothèse qui lui paraît rattacher la mystique à la psychologie expérimentale sans lui ôter le

contact qu'elle a *peut-être* avec une réalité ultérieure. Or ce peut-être est tout ce qu'on peut demander à la psychologie expérimentale. Elle n'a pas mission pour aller plus loin. Cette hypothèse a été très justement rappelée par le docteur Maréchal S. J. (alors à Louvain) dans une remarquable étude sur le *Sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*. Notre moi conscient se trouverait en continuité avec un moi subconscient (l'équivalent du moi subliminal de Myers) qui n'est point une dégradation du moi conscient, mais une région profonde, aux richesses encore inexplorées, où s'élaborent silencieusement les intuitions du génie aussi bien que les intuitions mystiques. L'ignorance de ce travail souterrain en fait attribuer les effets à une cause étrangère, — et en cela, on n'a *que partiellement tort*, car le subconscient, qui émerge d'une part dans la conscience claire, se continue d'autre part, avec un monde plus vaste, qui le déborde et constamment l'influence. Cette réalité transsubliminale recevra d'ailleurs des déterminations diverses dans les diverses métaphysiques. Pour un chrétien, cette réalité sera Dieu, dont la grâce, source de lumière et levier d'action, prendrait point d'appui sur le subconscient humain pour ébranler par contre-coup les

facultés supérieures d'intellection et de vouloir¹.

Cette théorie a été reprise par un catholique, le baron Friedrich von Hügel, dans son important et considérable ouvrage sur l'élément mystique de la religion, étudié en sainte Catherine de Gênes et ses amis². Il prend à son compte comme un élément d'explication psychologique l'hypothèse émise par W. James. Ce n'est pas à dire qu'il veuille exclure tout autre mode de communication et présenter comme inconcevable une action soudaine de Dieu, une illumination immédiate dépassant (et parfois comme dans le cas de la conversion de saint Paul, renversant) les préparations psychologiques du sujet, ainsi que le remarque fort bien le P. Léonce de Grandmaison dans les *Recherches de Science religieuse*. M. de Hügel, chrétien et catholique, « tient ferme à l'interprétation spiritualiste et surnaturaliste, laissée ouverte à titre de simple hypothèse par le psychologue américain. C'est Dieu même, c'est l'esprit divin qui éveille ainsi, dans l'es-

1. Maréchal, p. 106. — André Godfernaux rendant compte de mon *Introduction à la psychologie des mystiques* avait émis une idée semblable dans la *Revue philosophique* (1902). Il mettait le point d'appui de la grâce actuelle dans la « Cénesthésie. »

2. *The mystical element of Religion as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2 in-8, Dent. London, 1908.

prit fini qu'il atteint et pénètre en son fond le plus intime, une perception confuse, une harmonie, un écho lointain de l'éternel. »

On ne saurait se contenter de pousser des exclamations plus ou moins scandalisées ou ironiques, quand on parle des dissociations psychologiques, d'automatismes, ou d'activité subconsciente, à propos des manifestations de l'invisible et des états mystiques. Rien n'est plus légitime pour un psychologue que de chercher à expliquer des phénomènes psychologiques par le mécanisme qui leur est propre. Et rien n'est plus légitime pour expliquer des faits nouveaux que de les rattacher par des hypothèses à d'autres faits déjà connus. Si le surnaturel existe dans tels ou tels phénomènes, il est à prouver, et non à supposer, ou à imposer *a priori*. Il n'est pas scientifique de chercher à expliquer *par le plus* ce qui peut s'expliquer *par le moins*; nous ne devons pas faire appel à des causalités préternaturelles si les causes physiques peuvent suffire; nous ne devons soustraire au domaine des sciences expérimentales que les phénomènes qui leur échappent évidemment¹.

Sans doute on peut se tromper sur des ana-

1. Maréchal, *loc. cit.*

logies partielles qui ont permis de rapprocher des faits dissemblables; — on peut s'exagérer le pouvoir explicatif des forces invoquées, l'activité subconsciente par exemple; — on peut en adoptant une hypothèse invérifiable ne pas prendre garde que des notions empruntées à des sciences voisines, à des connaissances certaines possédées par ailleurs, défendent d'adopter telle hypothèse, ou tout au moins de l'adopter intégralement, sans modifications, sans assigner ses déficits et ses limites.

Nous essaierons de le faire en quelque manière et d'adopter pour de bonnes raisons, ou de rejeter, en opposant des raisons à des raisons, tout ou partie de la théorie psychologique proposée.

II

Utilité de la théorie.

1. Nul catholique, fût-ce le plus strictement croyant aux manifestations du surnaturel dans les faits mystiques, ne niera les illusions possibles. Et pas seulement des illusions pour un sujet naïf mais pour un critique exercé. On peut se tromper, autant que tromper les autres, telle cette fameuse Madeleine de la Croix, contem-

poraine de sainte Thérèse. Et les phénomènes examinés, du plein accord de tous les croyants compétents, sont attribuables soit à la nature, soit à l'esprit du mal, soit à l'esprit angélique ou divin. Benoît XIV (cardinal Lambertini) ne parle pas là-dessus autrement.

Si on hésite, si les faits prêtent au doute, c'est donc qu'il y a plus qu'une analogie lointaine, mais des erreurs possibles, dues à une ressemblance intrinsèque dans le mécanisme, quelle qu'en soit la cause originelle.

2. Mais même sans erreurs de diagnostic, ni illusions du sujet ou du critique, il y aura une part de mécanisme naturel dans les phénomènes admis comme les plus authentiquement mystiques par les autorités religieuses et approuvées par elles.

D'abord, en certaines conséquences de cette irruption du divin qu'on admet en cette hypothèse ; par exemple, la raideur des membres ou autres phénomènes physiologiques de l'extase. Déjà Suarez dans son traité *De Oratione* permet ainsi d'assigner les causes concourantes de la nature. Il suffit de le noter ici sans les énumérer toutes.

Il y aurait même peut-être à étudier aussi des pouvoirs psychiques qu'il ne soupçonnait qu'incomplètement, ou du moins qui commencent

à être mieux mis en lumière, dans un meilleur jour, par les études sur l'hypnose, voire sur certaines données merveilleuses des occultistes de toute école, théosophes, spirites et autres. Le départ est loin d'être achevé.

Peut-être et sans doute la lévitation, les auréoles, gagneront à être étudiées de ce point de vue, au moins à titre d'hypothèses, comme déploiement inattendu de forces latentes, de virtualités de nature qui ne s'exercent qu'en certaines conditions, peut-être sous l'impulsion de certaines causalités surnaturelles.

3. Mais nous n'entrons point dans ces considérations, puisqu'il ne s'agit entre nous que du mécanisme de l'union mystique, de la contemplation proprement dite, infiniment supérieure en dignité et seule connexe avec la sainteté.

Or les prodromes nous ont déjà été montrés comme liés à des conditions de tempérament, par Alvarez de Paz. Mais de plus, certaines circonstances y sont favorables, ce sont des dispositions adjuvantes, selon les lois de notre nature, ainsi le recueillement, qui retire de la multiplicité, et des distractions volontaires vers l'extérieur.

Dans l'acte même de la contemplation, toute cette polarisation de l'âme, de ses puissances

affectives et cognitives, qui constitue le mécanisme psychologique observable, s'opère manifestement selon les lois de notre nature, instrument ou non d'une causalité qui la dépasse, et que nous laissons en question. Cette intuition des mystiques, telle qu'elle est affirmée par eux, et sans négliger aucune de leurs données, n'est-elle pas dans le prolongement de nos aptitudes?

Et si quelqu'un, sous l'étiquette du subconscient, dirons-nous avec le P. Maréchal', « englobait la faculté même pour l'intelligence d'arriver dans certaines circonstances à une intuition propre, totalement dégagée d'éléments sensibles, nous n'aurions rien à lui objecter ici, puisque nous laissons de côté la question de la cause immédiate des états, dont nous cherchons à caractériser la nature psychologique. »

Même la théologie n'a pas sur la nature de l'intuition mystique de tradition contraignante. Nous tenons, dit le P. de Munnynck O. P.², que cette contemplation suprême est naturelle en soi, *quoad se*, bien que, en beaucoup de cas, chez les saints, elle doive être dite surnaturelle, quant au mode par où ils l'atteignent, *quoad mo-*

1. *Sentiment de présence*, p. 112.

2. *Praelectiones de Dei existentia*, Lovanii, 1904.

dum quo ad illam perveniunt. Et cela lui paraît utile pour rendre un compte satisfaisant du remarquable accord des païens et des chrétiens dans la description de l'état mystique. Il y a une extase naturelle, accessible par les seules forces psychologiques. Ce théologien l'affirme, Benoît XIV l'affirme.

Pourtant on peut admettre, ni le P. Maréchal S. J. ni le P. de Munnynck O. P. ne le nient, que certains contemplatifs catholiques « atteignent, au moins dans certains cas, à un état psychologique dont le contenu même est qualitativement différent du contenu de l'extase naturelle ou philosophique. » Toutefois ils l'affirment pour des motifs qui sortent de la psychologie proprement dite, tout en montrant que cette hypothèse est psychologiquement acceptable, et dans la ligne du mécanisme de l'intuition pure qui tend vers l'Etre pur et simple.

4. Il reste qu'à ce terme, et peut-être sous l'action dominante d'une causalité supérieure, ils admettent le concours de causes secondes naturelles, parmi lesquelles nous pouvons ranger l'activité subconsciente dans les limites où l'on aura prouvé scientifiquement et constaté son action.

Or tout au moins, et surtout pour l'origine

passive des phénomènes, il y a une analogie manifeste avec d'autres faits, et surtout avec ceux des dissociations psychologiques où un groupe de sentiments ou de représentations apparaît à la conscience personnelle comme lui étant étranger.

Il peut être donc partiellement utile d'admettre cette hypothèse, de l'étudier à titre d'hypothèse. Observer les faits, risquer des hypothèses explicatives, les vérifier, c'est la démarche nécessaire de l'esprit scientifique. Il est parfaitement légitime, et nullement contradictoire, si le mécanisme psychologique connu nous autorise à assigner une place à cette activité subconsciente, d'en reconnaître le jeu dans le mécanisme des faits mystiques. Pour écarter les illusions des mystiques, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, qui sont non seulement des maîtres dans l'observation, mais dans la critique des faits, ont parlé il y a longtemps de l'esprit qui se parle à lui-même et qui croit communiquer avec des esprits : n'était-ce pas déjà nous prémunir contre le pur jeu spontané de la subconscience ?

Or rien n'empêche d'ailleurs (si l'on dépasse la limite de l'observation psychologique, dans ses conclusions) de concevoir cette activité comme subordonnée en qualité de cause instru-

mentale à une opération plus particulièrement divine, si les faits autorisent à l'attester ou y engagent un philosophe ou un théologien. Par là on expliquerait utilement et l'origine passive — et les motions profondes du cœur et de la volonté, prévenant toutes réflexions et ne découlant pas d'elles — (car précisément cela n'appartient qu'à Dieu d'opérer ainsi, *solius Dei est* dit saint Ignace) — et les suggestions faites à l'intelligence, indépendamment de son travail propre — et les changements d'âme opérés par une action qui atteint jusqu'au tréfonds de l'individu et de sa nature, en ces régions inconscientes d'où tout sourd et surgit. Si ces vues sont utiles au psychologue, elles peuvent ouvrir aussi des aperçus féconds, à un penseur, philosophe ou théologien, qui n'en reste pas à l'épiderme des choses.

III

Déficits.

Ce n'est pas à dire que, psychologiquement, cette hypothèse donne satisfaction sur tous les faits, pour le tout de tous les faits. Loin de là. Envisagée surtout, indépendamment de toute causalité instrumentale, elle n'explique pas

assez, et voulant expliquer trop on la dote de pouvoirs inouis.

1. D'abord, s'il suffisait d'être doué de subconscience et d'avoir celle-ci dressée, prédisposée, comment expliquer que la subconscience, après avoir agi et prouvé par là son existence, cesse soudain ses manifestations; que souvent elles ne se reproduisent pas du tout pendant de longues années; que peut-être elles seront, non seulement sporadiques, mais même uniques en toute une longue période de vingt ou trente ans? Une cause purement naturelle, qui a prouvé son existence, une prédisposition de la personne, qui est cultivée et dont les effets ne se reproduisent plus, n'est-ce pas singulier?

Or c'est un fait fréquemment constaté. S'il s'agissait de télépathie, comme il y a deux termes, deux conditions à remplir, dont l'une est extérieure au sujet, le manque d'une de celles-ci peut empêcher le phénomène de se reproduire. On a vu un ami mourant, on n'en voit pas d'autre, ou parce que le cas d'un ami aussi lié ne se reproduit pas, ou que les deux cerveaux ne sont pas si harmoniques, si synchroniques.

Soit! mais pour les phénomènes de contemplation, d'union mystique, si vous adoptez pour cause unique la personnalité du sujet, pourquoi

une fois constatées les dispositions requises dans le sujet, le fait lui-même se produit-il de façon isolée, sans répétition? Mêmes causes devraient poser mêmes effets et même les multiplier par accoutumance, imitation, entraînement.

2. De plus, jusqu'ici, il est avéré que le jeu efficace de la subconscience pour suggérer des personnalités multiples, simultanées, suppose des dissociations psychologiques, une sorte de désagrégation mentale. Or quoi de plus contraire à cette systématisation si profondément opérante que manifeste la conscience des mystiques, excessive même, va jusqu'à dire Muri-sier. Mais s'il y a unification et synthèse jusqu'à l'unité admirable de leur vie, comment la concilier avec ces dissociations quasi malades que vous supposerez dans leur être? Et comment cette dissociation morbide serait-elle cause de tant de santé morale, d'un tel équilibre mental, de leur maîtrise de soi, de leur tendresse de cœur, de leur action, généreuse, vaillante, inébranlablement persévérante¹?

On comprend qu'une force supérieure nous domine en prenant possession de notre inconscient, et par là introduise en nous des sentiments, des lumières, de qualité supérieure. Mais

1. J. Pacheu, *Art.*, décembre 1910. *Rivista di Filosofia neo scolastica* sur la Pathologie et les faits mystiques.

que notre inconscient divisé s'apparaisse à lui-même comme plus grand, plus fort, plus ordonné, alors que ces phénomènes de division apparaissent généralement surtout chez des malades, c'est compliquer le problème plus que le résoudre.

M. Delacroix l'a senti. Il répudie ces automatismes de déchet. Il fait appel aux grands artistes, à l'inspiration, aux vues confuses d'esthètes, etc. Mais qui ne voit la différence? Entre le travail intense du cerveau du génie, puis l'incubation dirigée par celui-ci et l'inspiration qui jaillit et que le génie contrôle pour exécuter l'œuvre, il y a un lien normal que nous saisissons. Mais qu'un faible cerveau humain produise automatiquement les transformations internes que constatent les mystiques, cette intensité de l'admiration, cette grandeur de l'amour, cette force de l'exaltation ou de la joie, ces connaissances merveilleuses, inattendues¹, et cette sagesse de conduite, héroïque et vraiment surhumaine, cela nous surprend.

3. Enfin dans les cas de dissociations, où l'état 2 succède à l'état 1, le sujet n'a pas la mémoire de l'état 2 dans l'état 1. C'est tout le contraire chez nos mystiques, la continuité de la mémoire

1. Benoît XIV. Voir Joly, *Psychologie des Saints*, p. 96. Pacheu, *Poème de la conscience*, III^e partie.

et de la conscience est établie. C'est une nouvelle différence qui s'ajoute à tant d'autres, et qu'il faudrait expliquer encore. On comprend que deux systèmes d'images et d'associations mentales divisés, s'ils ne communiquent qu'accidentellement, s'apparaissent l'un à l'autre comme étrangers, ou se succèdent l'un à l'autre dans le champ de la conscience, l'envahissant tout entière, successivement, sans que celle-ci garde mémoire simultanée des deux. Mais chez les mystiques le mécanisme n'est pas celui-là. Les deux états, de crise, ou postérieur, constatent la même conscience personnelle prenant possession d'une synthèse nouvelle et en gardant le souvenir.

Ainsi, même existante, même éduquée, la subconscience tantôt parle, tantôt ne parle pas, tantôt se manifeste toute contraire aux tendances précédentes, aux habitudes de la personne, témoins saint Paul, sainte Catherine de Gênes, Raymond Lulle, Ratisbonne, etc. Elle ne paraît pas dissociée de la conscience et demeure en ses manifestations présente au souvenir. Elle se perpétue même dans un dédoublement de personnalité qu'on est forcé de ne point déclarer maladif, conjoint qu'il est, dans les âmes parvenues à la transformation de la septième demeure, au plus merveilleux équilibre mental,

unissant la contemplation à l'action, et précisément caractérisé par l'absence de phénomènes nerveux équivoques, comme aliénation extatique des sens, contractures, etc.

L'hypothèse explique mal ces faits. Et pourtant on lui demande beaucoup, on lui donne trop; on la dote si richement que cette subconscience devient une fée merveilleuse plus difficile à imaginer scientifiquement que Viviane, ou la fée Morgane, ou tout simplement la réalité divine dont parlent les mystiques.

4. La subconscience, invoquée par M. D..., jouit en effet d'un automatisme « dynamique et constructeur, » et cette « subconscience créatrice, largement entendue, admet précisément les caractères que sainte Thérèse fixe avec tant de finesse et de précision. » Elle les admet d'autant mieux que son existence douée de qualités si précieuses est calquée sur les descriptions de la sainte et des autres grands mystiques. Supposée d'après leurs dires qu'il s'agit d'expliquer, elle leur est appliquée ensuite comme une explication qui leur suffit. Il y a vraiment là une lacune et une apparente pétition de principe, on suppose ce qui est précisément en question.

Cette subconscience supérieure n'est point incoordonnée, irrégulière, mais plutôt « une

collaboration continue qui se révèle par des avis fréquents, *qui suppose une intelligence supérieure*, plus informée et plus décidée dont la souplesse suit les circonstances, et dont la fermeté détermine avec une infaillible précision le point où il faut agir et la forme de l'action; une subconscience qui est la conscience obscure de la finalité interne qui dirige la vie et de nombreux faits non aperçus par la conscience claire. Il y a dans les grands automatismes de sainte Thérèse, dans ceux qu'elle rapporte à Dieu, *un caractère téléologique bien accentué*; ils trahissent non pas une intelligence momentanée, mais *une intelligence à longue portée*, capable à la fois de diriger les choses et de s'y accommoder. »

Les faits extérieurs influencent et déterminent cette activité subconsciente à laquelle recourt le psychologue. Mais cette activité doit être, il le reconnaît, « *une intelligence, une pensée*¹ : une pensée secrète et singulièrement familière, si intime et si secrète qu'elle n'a point de peine à paraître à la conscience superficielle une pensée étrangère : une pensée continue et qui s'étend sur toute la vie : une pensée bien disciplinée par les habitudes de la conscience claire, stric-

1. C'est moi qui souligne. Voir pp. 92, 94, 114.

lement orthodoxe et naturellement riche en inventions qui s'accordent sans peine avec les exigences d'une croyance et d'une tradition que toute l'âme accepte. »

Les mêmes conclusions ressortent de l'étude des visions et des paroles, imaginaires et intellectuelles, les unes et les autres d'ailleurs dénuées de toute hallucination psycho-sensorielle chez sainte Thérèse. Les psychologues nomment ces phénomènes des hallucinations psychiques.

Or pour les distinguer des constructions de l'imagination et du jeu involontaire de l'esprit qu'avec tous les mystiques éclairés elle connaît et reconnaît fort bien, la sainte signale que l'activité qui produit ces phénomènes mystiques « serait une volonté intelligente, ignorée de l'esprit et *supérieure à l'esprit*. » M. D... admet la réalité de ce caractère, mais il n'hésite pas à douer la subconscience, que nous constatons par ailleurs, de toutes les qualités même supérieures à l'esprit personnel.

« Ces automatismes ne sont nullement épars et incoordonnés, ils sont systématisés, progressifs, ils sont gouvernés par une finalité interne; ils ont avant tout un *caractère téléologique*. Ils marquent l'*intervention continuelle dans la vie d'un être plus sage et plus puissant que la*

*nature ordinaire*¹ et que la réflexion; ils sont la réalisation en images visuelles et auditives d'une personnalité secrète et continue, d'essence supérieure à la personne consciente; ils sont sa voix, sa projection extérieure et sa vie sensible; ils traduisent à la conscience des suggestions de cet inconscient; et ils permettent la pénétration continue de la personne consciente par cette activité plus profonde; ils établissent une communication entre ces deux plans d'existence et ils subordonnent par leur forme impérative l'inférieur au supérieur.

« Cette subconscience, qui s'exprime par des automatismes, est une *intelligence directrice qui contrôle et organise la vie*. — La prépondérance des paroles tient au *caractère intelligent et actif, systématique et pratique de la subconscience*. »

Tout cela donne à réfléchir. Ce que nous connaissons des créations de la subconscience d'après l'activité du psychisme inférieur, si bien étudié par le P^r Grasset, en suite des travaux de M. Pierre Janet, ne permet point de se lancer si imperturbablement dans le champ des conjectures. Cela ressort nettement aussi

1. Ici l'esprit se dépasse lui-même.... M. Ribot disait que dans les états mystiques chaque esprit coordonne les données et atteint son maximum sans se dépasser.

de la délimitation impartiale de la valeur des théories sur le subconscient d'après les plus récents travaux et en particulier les rapports présentés au Congrès de Genève en 1909.

Assurément on n'y trouvera guère la confirmation des assertions hardies, intrépidement, témérairement, de MM. Leuba ou Delacroix. On y touchera du doigt ce qu'il y a de prématuré à étendre trop imperturbablement à tant de faits d'une mentalité supérieure — de psychisme mystique ou autre — cette question du subconscient, née surtout dans la clinique psychiatrique et « qui n'est pas encore assez mûre pour en sortir, » selon le mot de M. Janet. Ou, comme ajouta M. B. Leroy précisant la pensée de son maître absent : « En réalité, on ne saurait trop restreindre le sens des expressions « subconscient » et « subconscience, » on ne saurait trop ménager l'application de l'hypothèse qu'ils impliquent; d'abord parce qu'elle n'est pas très souvent utile et ensuite parce qu'elle n'explique vraiment pas grand' chose; j'ai peut-être eu tort, en commençant, de la qualifier d'hypothèse, c'est moins une hypothèse à proprement parler qu'une formule commode, une étiquette à coller sur certains faits, une façon abrégée de dire : « Ces faits ont pour l'observateur qui les voit du dehors

l'aspect de manifestations parfaitement intelligentes, et pour le malade chez qui elles se produisent l'aspect de manifestations étrangères auxquelles sa personnalité ne prendrait aucune part. »

Quoi qu'il en soit de ces réserves peut-être exagérées des cliniciens, s'il ne faut pas réserver le terme pour les malades M. Leroy ajoute : « Ce n'est pas pour nier, bien entendu, qu'il puisse exister chez l'homme normal des phénomènes plus ou moins analogues à ceux que nous étiquetons manifestations du subconscient, — mais ils doivent être bien élémentaires, bien peu développés, et avant d'en parler, je demande qu'on me les montre. »

Sans entrer dans ces discussions, fort intéressantes, fort opportunes, mais qui nous entraîneraient trop loin et surtout trop longtemps, je noterai que le pouvoir dynamique, supposé par M. Delacroix, est doté avec munificence du pouvoir de résoudre tous les problèmes posés par les faits mystiques : 1° sur l'origine passive; 2° sur le mécanisme psychologique, sa noblesse et sa transcendance; 3° sur les effets de valeur éthico-religieuse qui l'accompagnent ou en découlent, — tels que nous les avons signalés.

Je le crois bien, ce dynamisme, feint d'après

les faits pour les expliquer et calqués sur eux, est supposé doué : 1° d'une intelligence supérieure à longue portée, d'un caractère de finalité, de téléologie bien accentué; 2° d'orthodoxie due à l'entraînement précédent; 3° d'une sagesse et d'une puissance qui dépassent la nature ordinaire; 4° d'un pouvoir de systématisation et de pratique directrice qui contrôle et organise la vie.

Certes voilà bien des qualités qui ne sont point *hypo* mais *hyper*. Cela fait bien des qualités pour une subconscience, et scientifiquement on n'en a point constaté de pareille.

IV

Limites.

Je dis point de pareille, tout au moins s'entend, si l'on suppose une subconscience laissée à ses propres forces et non point considérée comme un instrument agi par un pouvoir supérieur, que nous nommerons Dieu, si vous voulez, pour abréger.

Nous n'avons pas le droit de conclure Dieu comme psychologues¹. Tout au moins nous

1. Je parle toujours de la psychologie envisagée comme science de faits et constituée en dehors de la métaphysique.

pouvons dire ceci : admettons que l'argument de l'origine passive dont usaient les mystiques ait perdu de sa force probante. Il est certain qu'en bien des cas réellement observés, d'autres phénomènes psychiques surgissent de notre conscience personnelle, qu'elle ne croyait pas avoir élaborés. Ils apparaissent donc involontaires et partiellement au-dessus de notre effort, tout au moins s'il s'agit de leur production ou de leur reproduction.

Mais leur qualité, leur noblesse, est-elle au-dessus de nos prises, dans les cas vraiment scientifiquement observés? La rêverie d'une hystérique, la dépersonnalisation d'un psychasténique, les trouvailles d'un artiste sont-elles en rien disproportionnées avec leur pouvoir de production? A les considérer intrinsèquement, non. En pourrait-on dire autant des faits mystiques? Non! d'après M. Delacroix lui-même, puisqu'il est obligé de feindre un dynamisme constructeur, doué de tant de qualités qui échapperaient au sujet le plus privilégié. La subconscience, telle que nous la connaissons, ne produit rien d'aussi *sain*, ni d'aussi *saint*. Ses associations les plus belles, même si vous considérez les ruminations inconscientes du talent ou du génie, n'aboutissent pas à une œuvre sans un travail conscient préa-

lable ou postérieur, ou les deux successivement. Ses produits ne sont pas en disproportion manifeste avec les forces du sujet et de son pouvoir d'application.

Or toute l'analyse psychologique des faits mystiques dans leurs modifications affectives ou cognitives, d'après les observations authentiques et reconnues de nous tous, de M. D... comme de moi-même, prouvent que la qualité interne des phénomènes dépasse non seulement le pouvoir d'une subconscience, telle que nous le manifestent les autres faits connus auxquels on se réfère en dehors des faits mystiques qu'il s'agit d'expliquer; mais elle dépasse le pouvoir du sujet éveillé, conscient, qui, réduit à lui-même, n'imaginerait même pas comme possibles de tels goûts, de tels vœux, de tels sentiments, de telles lumières. Il n'en soupçonnerait pas la possibilité, - nous attestent des observateurs très intelligents, très bien doués comme analystes ou comme critiques, et véritables génies humains. Cela est vrai des phénomènes mystiques même inférieurs aux degrés les plus hauts; que dirions-nous — si vous admettez comme prouvée l'assertion constante des mystiques les plus lucides — de la transcendance de leur connaissance sans images.

Mais laissons cette question controversable,

il reste la sainteté transformant des âmes et des vies, non seulement par un bond soudain, mais de façon stable, et persévérant longtemps, à travers mille ébranlements, mille épreuves. Un coup de subconscience, une secousse qui la fait émerger à la conscience personnelle, sans intervention supérieure vous paraît expliquer les faits pleinement ? et de nature à exclure légitimement toute plausibilité pour une solution moins radicalement non interventionniste ?

Disons que c'est singulièrement dépasser et les limites de la biologie, comme dit si bien le Pr Grasset, et les limites de la psychologie, ajouterai-je. Il n'est nullement nécessaire au psychologue de conclure Dieu, mais rien ne l'autorise à l'exclure. Conclure non ou conclure oui, c'est également conclure. « Nous ne devons pas conclure notre psychologie religieuse, » déclarait à plusieurs reprises et avec force le vénérable M. Höffding, au Congrès de Genève, en 1909. A plus forte raison, affirmer au début de ces études Dieu n'existe pas, le surnaturel n'existe pas, donc nous n'avons pas à trouver ici sa trace et son intervention, serait dépasser, et de beaucoup, le domaine des sciences positives, expérimentales. Le positivisme n'est pas une négation des causes supé-

rieures et premières, il est une attitude d'abstention intellectuelle ; attitude qui peut être celle d'un savant, d'un physicien par exemple dans son domaine spécial.

Ce n'est pas à dire qu'un naturaliste, un biologiste, ou un astronome, par exemple, ne pourront relever des considérations qui prépareront ou confirmeront leurs conclusions de philosophes : l'ordre, la finalité, qu'ils découvrent en des données plus précises que d'autres, les aideront sans doute à étayer leurs convictions de spiritualisme ou de déisme. Mais supposons qu'ils aient les convictions philosophiques du monisme, ou qu'ils écartent de leur vie et de leur pensée les préoccupations philosophiques, ils pourront néanmoins exceller dans leur partie, dans la science positive de faits où ils se cantonnent.

L'étude des faits mystiques a ceci de particulier qu'ils touchent de plus près à la question de la causalité suprême, puisque les sujets qui les éprouvent disent expérimenter Dieu, qui est la cause suprême. L'abstention intellectuelle paraît donc ici plus délicate et plus difficile. L'homme qui a ses convictions philosophiques ou sa foi de croyant les dépouillera-t-il pour l'examen psychologique qu'il entreprend?

L'observation et la description des faits, si l'on est bien renseigné, ne peuvent être que les mêmes pour tous. Le mécanisme psychologique reste le même, les effets de valeur morale constatés restent aussi les mêmes, si l'on suppose un observateur averti, sans préjugés, d'esprit ouvert et sympathique. Mais leur interprétation peut être plus ou moins limitée. On peut se confiner dans la psychologie pure ou faire appel à tout le savoir humain.

Si l'interprète des faits s'autorise des sciences voisines — sciences philosophiques ou sciences religieuses — et de leurs données selon lui acquises, il sort du domaine psychologique, mais il ne sort pas du savoir humain, qui ordonne et éclaire les faits d'après des principes certains. En d'autres sciences on use bien des connaissances acquises par des sciences voisines : en physique on utilise les mathématiques, en biologie la chimie ou la physique. Serait-il contraire aux procédés légitimes du savoir humain de faire converger sur les mêmes faits les connaissances fournies par des sciences d'ordres différents, sciences philosophiques et sciences religieuses ? On ne voit pas bien pourquoi ; pourvu que très nettement on sache distinguer à quel ordre de principes

on fait appel, en chaque degré d'interprétation¹.

Et certes tout l'ensemble des faits mystiques, non seulement autorise, mais oblige à laisser la porte ouverte sur un domaine qui le dépasse. Si un philosophe spiritualiste a de bonnes raisons d'affirmer l'existence de la cause première, et il en a ; si un croyant, si un chrétien a de bonnes raisons pour affirmer sa foi, et il en a ; ils pourront l'un et l'autre pour compléter l'explication des faits mystiques — qui partiellement nous échappe et que nous ne devons ni ne pouvons conclure, en notre qualité de psychologues — ils pourront invoquer une cause supérieure et assigner le lieu de son intervention.

Ils le pourront, et ils le devront, surtout inclinés qu'ils seront par le phénomène de la sainteté héroïque, de la grandeur morale inattingible au commun de l'humanité. Ils diront avec certitude, dépassant la région des sciences de faits, mais non la région du savoir humain : « Le doigt de Dieu est là. » Mais ceci ils n'ont pas la prétention de le dire simplement comme psychologues. Ce que j'ai voulu démontrer, c'est la véritable position de la question, et que

1. Voir J. Pacheu, *Revue de Philosophie*, février 1902.

l'hypothèse de la subconscience demeure inadéquate à expliquer tous les faits et surtout le tout de tous les faits. Ni tous, ni totalement, elle ne les explique. Elle aide à les concevoir partiellement. Et il se pourrait que le point de jonction de l'action angélique ou divine fût précisément cette part de nous-mêmes que vous appelez inconsciente ou subconsciente. Par là s'introduirait l'action qui parfois nous régit et nous dépasse, mais pour considérer ainsi la subconscience comme une cause instrumentale de Dieu, je dois sortir de la Psychologie et m'appuyer sur les sciences voisines, les sciences philosophiques et les sciences religieuses.

Comme psychologue, au congrès de Genève, j'ai répondu : « Je n'en sais rien. » Et je prétends ô psychologue, qui que vous soyez, — et M. Höffding, le maître de Copenhague, aussi bien que M. Flournoy de Genève seraient avec moi, — vous n'avez pas le droit d'affirmer ni de nier davantage. Vous ignorez une explication plénière, et vos explications partielles, vos tentatives d'explications, fussiez-vous Leuba ou Delacroix, vous n'avez pas le droit de les donner comme plénières.

Sans quoi je vous dénie le titre de chercheur scientifique. Vous serez un dogmatiste au nom

d'une thèse philosophique ou religieuse (anti-philosophique et antireligieuse dira quelqu'un) je pourrai controverser avec vous sur ce terrain, mais nous serons sortis du domaine de la psychologie, et c'est là tout ce que je m'étais proposé de montrer¹.

1. Délimiter ainsi l'objet et le but des sciences particulières, et de nos divers ordres de connaissance, serait très désirable pour la clarté des discussions. Que d'équivoques entre contemporains viennent de cette confusion des méthodes et de l'objet propre de chacune des recherches. L'ouvrage de M. Delacroix gagnerait à mieux déclarer des idées qui sont, je le sais, les siennes : 1° La psychologie n'a pas à reconnaître ou à nier le surnaturel ; 2° Il y a au delà des problèmes et des solutions psychologiques d'autres problèmes, et le surnaturel peut-être de ceux-là ; 3° Ces études ne prétendent pas par l'emploi et l'affirmation de la méthode psychologique trancher définitivement des problèmes, qui en effet ne relèvent pas de la psychologie ; 4° Elles ne prétendent pas résoudre tout le problème de la religion.

Son livre ne donne pas aussi nettement cette impression. Et de même que le rapport de M. Leuba au congrès de Genève, il donne à penser au lecteur qu'on tranche le problème métaphysique et religieux, alors qu'il ne s'agit que du mécanisme psychologique et de théories sur la subconscience point définitives et continuellement revisables.

APPENDICE

Extraits d'une lettre de M. Delacroix à l'abbé Pacheu.

(3 décembre 1910.)

1. *Comme vous le dites le psychologue n'a pas à reconnaître ou à nier le surnaturel.* Mais comme son effort est d'expliquer par la nature, il peut être amené à contredire telle ou telle explication des faits psychologiques par le surnaturel. Pour me prendre en exemple, je me suis efforcé de montrer que, chez les mystiques, le progrès de la vie spirituelle était un développement interne, qui peut s'expliquer psychologiquement.

2. Je reconnais fort bien qu'il y a *au delà des problèmes et des solutions psychologiques d'autres problèmes et que le surnaturel peut être de ceux-là.* C'est affaire de critique de la connaissance et de métaphysique, en un mot affaire de philosophie générale.

3. *Je n'ai pas prétendu par l'emploi et l'affirma-*

tion de la méthode psychologique trancher définitivement des problèmes qui en effet ne relèvent pas de la psychologie. Mais on doit reconnaître d'autre part que si la psychologie explique bien des choses — que l'on rapporte parfois au surnaturel — la part de la nature se trouve accrue d'autant, et l'importance de la surnature se trouve diminuée d'autant. Je sais bien qu'il reste toujours à la limite ce problème : jusqu'à quel point la nature elle-même ne serait-elle pas toute pénétrée de surnaturel : la correspondance de l'ordre, de la nature et de celui de la grâce. Mais la conception qu'on se sera faite de la nature par des méthodes positives réglera en quelque manière, il me semble, la conception qu'on se fera de la grâce qui y correspond.

4. *Je n'ai pas prétendu dans mes travaux résoudre tout le problème de la religion.* J'ai toujours postulé que la vie mystique se développait au sein de la religion catholique, qu'elle en tirait sa substance et ses motifs : et je n'ai rien dit qui impliquât une théorie particulière de la religion. Sans doute ma pensée est que la religion s'explique humainement, comme la science ou l'art : mais ma pensée est aussi que les grandes œuvres humaines sont pénétrées d'un esprit et portées par un esprit qui dépasse chaque moment de l'humanité pris à part et qu'il y a ainsi dans l'humanité un mouvement qui la dépasse : ceci pourrait être interprété de façon religieuse, mais ne se rattache dans ma pensée à aucune religion positive.

5. *Il est évident que les travaux actuels sur la subconscience ne sont pas définitifs et qu'il y a intérêt à les reviser continuellement ; la critique est la bienvenue. La psychologie est encore trop chancelante pour se donner des airs superbes de dogmatique.*

Principaux Ouvrages cités

Aux courtes indications des principales œuvres des grands mystiques, données dans le volume précédent, — ainsi que des vies de saints, — et des principaux manuels d'auteurs catholiques sur la théologie mystique, j'ajouterai seulement ici quelques ouvrages de critique psychologique :

A. ARCELIN. — *La Dissociation psychologique*. (Bloud, Paris.)

H. DELACROIX. — *Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*. (Alcan, Paris.)

A. GODFERNAUX. — *Le Sentiment et la Pensée*. (Alcan, Paris.)

D^r GOIX. — *La psychologie du Jeûne Mystique*. (*Revue de Philosophie*, 1^{er} février, 1^{er} mars 1909.)

D^r GRASSET. — *Psychisme inférieur*. (Rivière, Paris.)

F. VON HUGEL. — *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends*. (Dent, London, 1908.)

W. JAMES. — *The varieties of religious experience*. (Longmans, London, 1902.)

Pierre JANET. — *L'automatisme psychologique*. (Alcan, Paris.)

— *Une Extatique*. (*Bulletin de l'Institut psychologique*, 1901.)

— *Obsessions de Psychasthénie*. (Alcan, Paris.)

— *Névroses et Idées fixes*. (Alcan, Paris.)

Bernard LEROY. — *Interprétation psychologique des « visions intellectuelles » chez les mystiques chrétiens*. (Tiré à part de la *Revue des Religions*, 1907.)

J. LEUBA. — *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*. (*Revue philosophique*, 1902.)

Dr MARÉCHAL, S. J. — *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*. (Tiré à part de la *Revue des questions scientifiques*, Louvain, Centerick, 1909.)

MURISIER. — *Les maladies du sentiment religieux*.

Jules PACHEU. *Les faits mystiques*. (*Revue de philosophie*, février 1902.)

— *Comment délimiter l'étude de la psychologie des mystiques?* (Congrès international de Psychologie, Paris, 1900. Comptes rendus).

— *Discussion du rapport de M. Leuba*. (VI^e Congrès international de Psychologie, Genève, 1909, p. 152.)

— *Question posée sur l'hypothèse de l'automatisme*. (*Ib.*, p. 170.)

RÉCÉJAC. — *La Connaissance mystique*. (Paris, Alcan.)

Th. RIBOT. — *L'Attention*. (Paris, Alcan.)

Th. RIBOT. — *Les maladies de la volonté*. (Paris, Alcan.)

— *Les maladies de la personnalité*. (Paris, Alcan.)

— *Psychologie des sentiments*. (Paris, Alcan.)

A consulter :

— *Rapports du VI^e Congrès international de Psychologie*. — MM. Höffding, Leuba, sur les phénomènes religieux ; MM. Janet, Dessoir, Morton-Prince, sur le subconscient.

Th. FLOURNOY. — *Les principes de la psychologie religieuse*. (Archives de psychologie, t. II, pp. 33-57. — Introduction à une série de 14 leçons sur la Psychologie religieuse à Genève, 1901-1902.)

A. LECLÈRE. — *La vanité de l'expérience religieuse*. (Archives de Psychologie, t. IX, n^o 36, mai 1910.)

JASTROW. — *La Subconscience*. (Alcan, 1908.)

J'ai surtout cité parmi les manuels de théologie mystique :

DE MAUMIGNY. — *Pratique de l'Oraison mentale*, t. II. (Beauchesne, Paris, 4^e éd.)

A. POULAIN. — *Des grâces d'Oraison*.

Cet ouvrage paru en 1901, et dont la 6^e édition a paru chez Beauchesne en 1909, traite de toutes les questions de la mystique et y joint une anthologie de citations appropriées à chaque chapitre. J'y renvoie le lecteur désireux de ne pas recourir à une vaste bibliothèque.

Sans doute nous sommes d'accord sur le fond des choses, mais nous cherchons à améliorer l'exposition critique du méca-

nisme psychologique. D'ailleurs notre domaine est plus restreint comme nous l'avons indiqué dans l'avant-propos.

Après avoir ainsi critiqué les faits d'union mystique, il reste un vaste champ à explorer, si l'on adjoit les lumières de la foi, de la théologie, de la direction pratique, de toute la tradition religieuse : par exemple dans une Histoire de la théologie mystique (ou Mystique expérimentale) que nous aborderons peut-être quelque jour.

Je suppose connus :

W. JAMES. — *Principles of Psychology* (2 vol.), ou une adaptation française en un volume de la bibliothèque de Philosophie expérimentale. (Paris, Rivière, 1910.)

— *Précis de Psychologie*. Traduit par E. BAUDIN, professeur de philosophie au collège Stanislas, et G. BERTIER, directeur de l'Ecole des Roches.

H. HÖFFDING. — *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*. Traduit par Léon POITEVIN. (Paris, Alcan.)

— *Philosophie de la Religion*. Traduit par SCLEGEL. (Paris, Alcan.)

H. JOLY, membre de l'Institut. — *Psychologie des Saints*, 13^e édit., 1908. (Paris, Gabalda.)

Récemment paru en 1911, trop tard pour le citer :

J. SEGOND. — *La Prière, essai de Psychologie religieuse*. (Paris, Alcan.)

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
AVANT-PROPOS.....	V

PREMIÈRE PARTIE

<i>Les faits mystiques. — Leur origine passive. — Problèmes posés.....</i>	1
CHAPITRE PREMIER. — Manifestations de l'invisible. Raisons de douter. — Théories psychologiques.	3
CHAPITRE II. — Dissociations psychologiques. — Apparences de doubles personnalités. — Leur mécanisme naturel.....	28
CHAPITRE III. — Les faits d'union mystique. — Essais d'application de la théorie psychologique.	57

DEUXIÈME PARTIE

<i>Le mécanisme psychologique des faits mystiques...</i>	87
CHAPITRE IV. — Nature affective des phénomènes.	89
CHAPITRE V. — Nature cognitive des phénomènes d'union mystique.....	122
CHAPITRE VI. — Morbides ou non?.....	161

TROISIÈME PARTIE

	PAGES
<i>Valeur Ethico-religieuse des faits mystiques.....</i>	201
CHAPITRE VII. — L'ascétisme des mystiques et l'harmonieux développement de la vie.....	203
CHAPITRE VIII. — Certitudes des mystiques.....	224
CHAPITRE IX. — Les mystiques et l'autorité religieuse.....	254

RÉSUMÉ-CONCLUSION

CHAPITRE X. — Utilité, déficits et limites de la théorie des automatismes subconscients.....	274
APPENDICE	305
Principaux ouvrages cités.....	309

Theology Library
 SCHOOL OF THEOLOGY
 AT CLAREMONT
 California

- BONNIOT (P. DE).** — **Le Miracle ■ les sciences médicales**
Hallucination, Apparitions, Extase, Fausse extase. 1 volume
in-16..... 3 50
- ELBÉ (LOUIS).** — **La Vie future** devant la Sagesse antique et la
science moderne. — L'idée de la survivance dans les civilisations
antiques. — Traditions et monuments préhistoriques. — Les
peuples sauvages. — Les Chinois. — Les Égyptiens. — Les
Hindous. — Les Chaldéens. — Les Gaulois. — Les Juifs. — Les
Grecs. — Les Romains. — Le Christianisme. — L'immortalité
conditionnelle dans les églises protestantes. — Le spiritisme et la
théosophie. — Dédutions tirées des sciences fondamentales. —
L'astronomie. 1 volume in-16..... 3 50
- GIRARD (VICTOR).** — **La Transmigration des âmes** et l'évolution
indéfinie de la vie au sein de l'Univers. 1 volume in-16.. ■ ■
- LOVE (G.-H.).** — **Le Spiritualisme rationnel**, à propos des divers
moyens d'arriver à la connaissance et de ceux qui ont été plus
particulièrement employés. 1 volume in-16..... ■ 50
- LAPPONI (Docteur JOSEPH)**, médecin de Leurs Saintetés Léon XIII et
Pie X. — **L'Hynoptisme et le Spiritisme.** 1 volume in-16. 3 50
- MATTER.** — *Le merveilleux dans les temps modernes.* Swedenborg,
sa vie, ses écrits et sa doctrine. 1 volume in-16 ■ 50
- ■ **Mysticisme en France ■■ temps de Fénelon.** 1 volume
in-16..... 3 ■
- **Saint-Martin**, le Philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître
Martinez et leurs groupes, d'après des documents inédits. 1 vol.
in-16..... 3 ■
- MAURY (ALF.)**, de l'Institut. — **La Magie et l'Astrologie** dans l'an-
tiquité et au moyen âge ou **Étude** sur les superstitions païennes
qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours. 1 volume in-16. 3 ■
- **Le Sommeil ■ les Rêves.** Études psychologiques sur ces phéno-
mènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies de recherches
sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs
rapports avec le phénomène du sommeil. 1 volume in-16. ■ 50
- MENARD (LOUIS).** — **Hermès Trismégiste**, traduction complète, pré-
cédée d'une étude sur les livres hermétiques. 1 vol. in-16. ■ 50
- MOUTIN (Docteur L.).** — **Le Magnétisme humain.** L'Hypnotisme et
le Spiritualisme moderne. 1 volume in-16..... ■ 50
- PIOGER (Abbé).** — **Le Dogme chrétien et la Pluralité des mondes**
habités. 1 volume in-16..... 4 ■
- SCHURÉ (ÉDOUARD).** **Les grands Initiés.** — Esquisse de l'histoire
secrète des religions. — Rama. — Krishna. — Moïse. — Orphée.
— Pythagore. — Platon. — Jésus. 1 volume in-16..... ■ 50
- **Sanctuaires d'Orient.** Égypte, Grèce, Palestine. 1 volume
in-16..... ■ 50

BV Pacheu, Jules
5083 L'expérience mystique et l'activité su
P3 consciente; psychologie des mystiques
chrétiens, critique des faits. Paris, P
1911.
vii, 314p. 20cm.

1. Mysticism--Psychology. I. Title.



A5722

CO

